This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

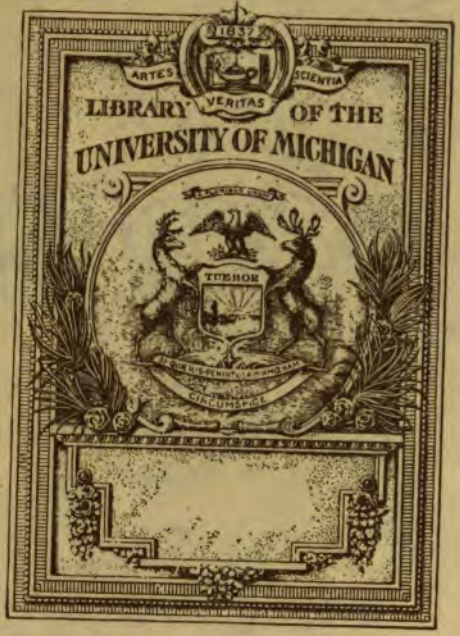
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

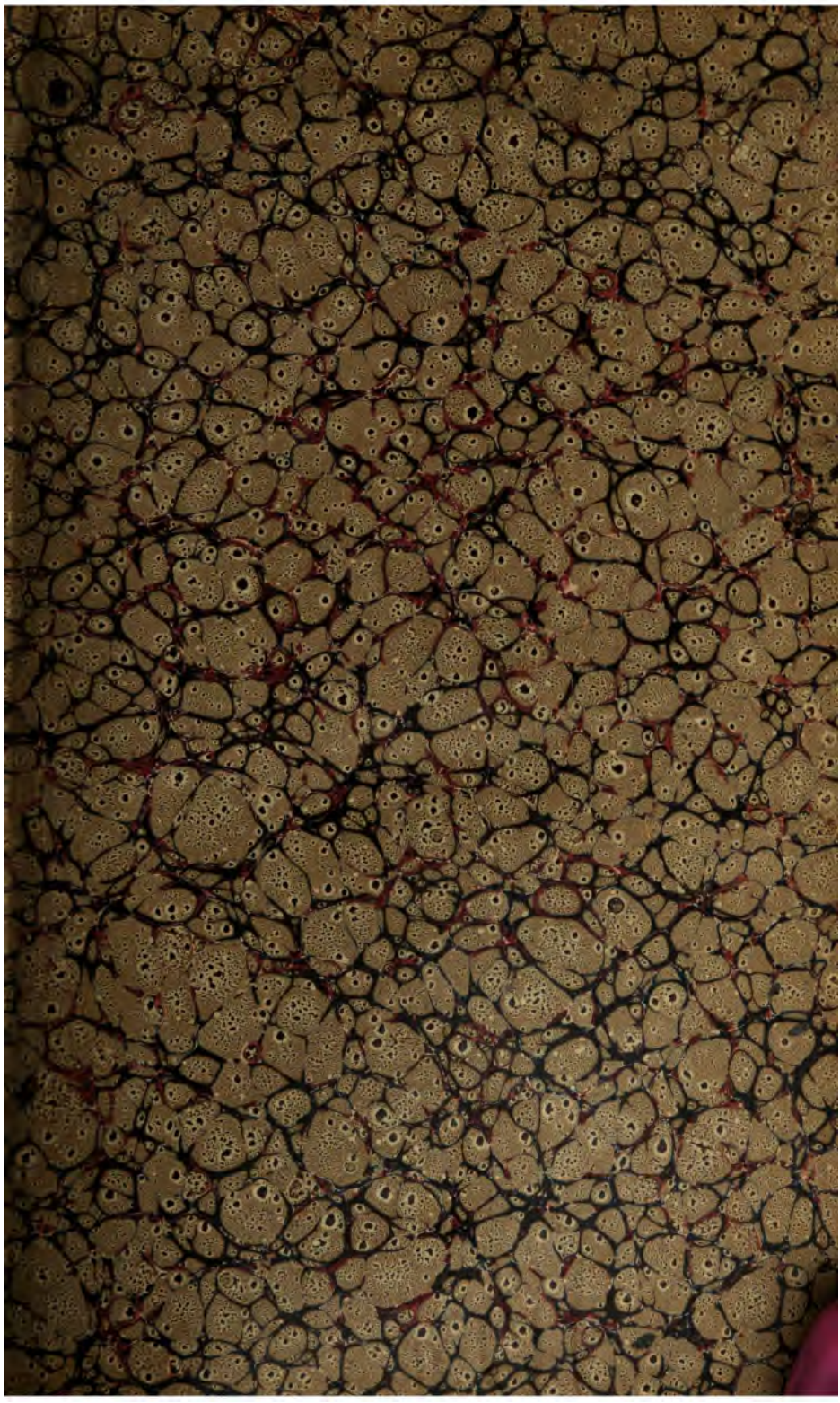
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 687,017


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR



B
2322
.A3
C87

ŒUVRES

PHILOSOPHIQUES

DE

MAINE DE BIRAN

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Cº, 7 RUE SAINT-BENOIT.

ŒUVRES

PHILOSOPHIQUES

DE

MAINE DE BIRAN

PUBLIÉES

PAR V. COUSIN

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

1841

Nourry
Morris Fund

DE

L'APERCEPTION

IMMÉDIATE.

MÉMOIRE

SUR LA QUESTION PROPOSÉE PAR L'ACADÉMIE DE BERLIN :

Y A-T-IL UNE APERCEPTION IMMÉDIATE INTERNE? EN QUOI DIFFÈRE-T-ELLE DE LA SENSATION OU DE L'INTUITION?

Reclass. ⊙ 5-5-27. emb.

419955

DE

L'APERCEPTION

IMMÉDIATE.

(Manque l'Introduction, où la question devait être posée.)

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Tout ce que le *moi* pense ou exprime en lui-même, tel qu'il existe aux yeux de sa propre conscience, il l'exprime bien, comme il l'aperçoit intérieurement, d'un être simple et réel, mais qui loin d'être une chose, une substance, sujet de divers produits ou attributs, exclut au contraire hors de lui tout ce qui peut être connu ou exprimé dans cette notion de chose ou de substance.

Réciproquement, tout ce que le sujet pensant conçoit et exprime comme étant dans la substance (l'âme ou le corps), il l'affirme d'un autre être que de lui-même.

Après avoir posé le premier membre du dilemme, le fait de conscience ou de l'existence du *moi*, je pense, j'aperçois mon existence, ce qui est le même que de dire j'existe, je suis un être individuel et réel qui pense; la conclusion, je suis une substance ou chose pensante, est opposée au principe ou hétérogène avec lui, loin de lui être identique.

Cette conclusion *donc je suis*, à savoir, une chose pensante, serait mieux exprimée en effet par ces termes, *donc* il y a en *moi* (homme concret) une chose pensante. Je conçois et crois nécessairement l'existence réelle en tant que je pense; de plus, j'affirme cette réalité hors de ma pensée actuelle ou de la conscience de moi-même. Mais comment dirai-je qu'elle est *moi* quand je la conçois comme substance là où le *moi* n'est pas? Le *moi* qui attribue la pensée à la substance de l'âme, n'est donc pas cette substance dont il croit affirmer l'être absolu; le sujet qui attribue et qui dit *je*, n'est pas l'objet d'attribution actuelle.

La pensée, telle que Descartes l'entend en la prenant comme principe de la science idéologique, enveloppe ce fait primitif de l'individu, de telle sorte que ce fait perd son caractère propre intérieur

et prend celui d'un abstrait, d'une chose indéterminée.

Le *moi* proprement sujet d'attribution dans le point de vue intérieur, n'est pas la substance ou la chose dont il énonce les prédicats comme étant dans un autre.

Les seuls attributs du *moi*, ses modes vivants, manifestent son existence et sont des actes volontaires et libres ; et ces attributs ou modes ne sont pas dans le *moi* ou inhérents à lui comme dans une substance, mais ils sont pour lui comme produits de la force active qui le constitue et qui s'aperçoit ou se manifeste elle-même dans les produits de sa création.

Ce que le *moi* perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui, et ces êtres il les reconnaît et les désigne sous le titre de choses ou d'objets extérieurs manifestés, dont les qualités se représentent par les sensations, soit à un titre plus vrai et plus conforme au fait primitif, comme des forces étrangères conçues à l'instar de la sienne propre.

En résumé, il y a *aperception interne immédiate* ou *conscience* d'une force, qui est *moi* et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces, dont nous admettons l'existence réelle dans la nature, etc.

Il n'y a point d'aperception interne d'une sub-

stance passive avec laquelle le *moi* ne fasse qu'un; tout au contraire, la notion d'une substance ou d'un sujet d'attribution, d'un tout objectif constitué par un certain nombre de propriétés ou qualités inhérentes à ce sujet, et unies entre elles et à lui par ce lien substantiel que l'entendement conçoit, une telle notion, dis-je (quelque nécessaire et universelle qu'elle soit à l'esprit humain pour concevoir les choses et en parler), ne saurait être regardée comme immédiate, à moins qu'on ne mette l'objet avant le sujet ou qu'on ne cherche dans celui-là les conditions ou le type exemplaire de l'existence ou de l'aperception interne de celui-ci.

« Mais, demande Leibnitz, comment pourrions-« nous savoir qu'il y a des *êtres*, des *substances*, si « nous n'étions pas nous-mêmes des êtres, des sub-« stances. » Et comme, dans le point de vue de ce grand métaphysicien, les êtres ne sont autres que les forces simples, sa proposition revient à demander comment nous saurions qu'il y a en nous-mêmes des forces, si nous n'étions pas nous-mêmes et par nous-mêmes des forces individuelles.

D'où suivrait cette expression d'un principe analogue, par la forme et le fond, à celui de Descartes, je pense ou j'aperçois l'action, donc il y a en moi une force virtuelle absolue, et, par suite, d'autres forces dans la nature conçues d'après la mienne ou d'après la conscience immédiate que j'en ai.

Ici le principe est entendu dans sa véritable valeur; la force qui est *moi* tombe en effet véritablement sous sa propre aperception immédiate interne, tandis que la substance qui ne s'aperçoit ou ne se sent pas par elle-même immédiatement, ne saurait s'entendre que comme objet, à part l'aperception ou la conscience actuelle du *moi*.

Descartes eut évidemment l'intention de prendre son point de départ dans le sujet tel qu'il existe; mais, entraîné par les formes du langage, il exprime l'individualité précise du sujet sous le terme universel appellatif d'un objet indéterminé : de là toutes les illusions logiques et physiques nées du principe ou de la forme de son énoncé. Voyez aussi comment ce grand esprit lutte péniblement, dès ses premiers pas, contre les fantômes qu'il se crée lui-même.

« Cette proposition : *je suis, j'existe*, dit-il, est « nécessairement vraie toutes les fois que je la pro- « nonce ou que je la conçois en mon esprit; qu'un « génie trompeur se plaise à me créer des illusions « sur tout, il ne saurait jamais faire que je ne sois « rien tant que je croirai être quelque chose. »

Dites qu'il ne saurait jamais faire que je n'existe pas pour moi-même tel que je me sens ou m'aperçois actuellement exister : l'aperception immédiate n'est pas sujette à erreur.

« Je ne conçois pas encore assez clairement *que je*

suis, moi qui suis certain que *je suis.* » Ici, en effet, commence l'illusion; en disant *moi j'existe*, avec le sentiment intime de la vérité exprimée par ces paroles, je dis tout ce qu'il m'est possible de savoir sur moi-même au titre individuel; tout ce que je puis chercher et trouver au delà de cette aperception interne ne m'appartient plus au même titre.

Les philosophes, comme l'a très-bien remarqué Leibnitz, se font souvent des difficultés sans sujet; par exemple, les êtres, c'est-à-dire les substances mêmes, peuvent se manifester sous tels modes immédiats et sont conçus avant les abstraits. Ces abstraits, que Locke appelle modes simples ou idées simples de sensation, les couleurs, le son, l'odeur, etc, ne viennent qu'après et ne sont conçus que dans l'objet substantiel à qui elles sont inhérentes; les idées de ces abstraits n'ont d'existence séparée que dans l'esprit.

« En distinguant deux choses dans la substance, les attributs, ou produits, et le sujet commun de ces produits, ce n'est pas merveille qu'on ne puisse rien concevoir de particulier ou de déterminé dans ce sujet; il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé, dans ce sujet, tout ce qui pouvait le faire concevoir à l'esprit ou aux sens de quelque manière déterminée. Ainsi, demander quelque chose de plus dans ce sujet, en général, que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (par exemple, qui

entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne), c'est demander l'impossible et contrevenir à la propre supposition telle qu'on l'a faite, en concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents. »

Leibnitz prend à propos, pour exemple, le *moi* substantiel qui est et se conçoit, le même être qui entend et qui veut, etc., parce qu'il existe en effet et qu'il s'aperçoit et se sait rester le même dans la succession et la diversité de ses propres actes réflexifs.

Mais il n'est pas si facile d'entendre ce qui peut rester le même dans l'objet, quand on fait abstraction de toutes les qualités sous lesquelles se manifeste la réalité extérieure.

Dans le morceau de cire que Descartes prend pour exemple, toutes les qualités perceptibles à l'ouïe, à l'odorat, au goût, s'évanouissent successivement l'une après l'autre, à mesure que la cire se fond et se vaporise, ou se réduit en ses derniers éléments qui n'ont plus rien de sensible. Ne dit-on pas que la substance même de la cire est détruite, et qu'il n'en reste absolument rien à quoi puisse s'appliquer la même dénomination? Puisque les qualités ou accidents n'existent plus, il ne s'agit plus de leur chercher un soutien, un lien substantiel.

A quoi donc rattacher la conception d'identité de

la chose étendue et de la chose colorée, ou sonore, ou odorante, alors qu'il n'y a plus rien qui soit hors de l'esprit ou qui ait quelque type réel au dehors?

Mais, sous ce terme, on a pu comprendre une certaine collection de qualités, c'est-à-dire de forces ou de puissances invisibles, insensibles en elles-mêmes, quoique capables, par leur réunion, de faire sur nos sens externes des impressions de différentes espèces, et ces forces restent, ou sont censées rester, après que la substance matérielle a disparu ou qu'elle est détruite; et nous concevons que, si ces forces élémentaires pouvaient se grouper de nouveau, de manière à reconstituer la même substance *cire*, ce serait encore là le sujet identique des mêmes attributs ou accidents qui leur étaient auparavant rapportés, etc. Il suivrait de là que c'est dans le sujet pensant seul qu'est le type ou le fondement de tout ce qui est conçu comme réel et proprement substantiel, même dans l'objet (car la notion de force est toute objective); que, au contraire, l'idée de la substance empruntée du dehors, et transportée au sujet, obscurcit et confond le caractère propre individuel et réel du sujet pensant, à qui on la transporte avec tout le cortége d'idées relatives au dehors, dont les habitudes des sens et les formes mêmes du langage ne permettent jamais de la dégager ou de la purifier complètement.

Vous dites en effet, avec saint Augustin et Descartes, que ce *moi*, qui aperçoit et s'affirme à lui-même, par un jugement réfléchi, l'unité, l'identité, conçoit peut-être sa propre substance ou s'entend comme la chose pensante.

Vous mettez un sujet de doute, d'hypothèse ou d'obscurité à la place d'un fait primitif, évident par lui-même, premier dans son ordre, étranger à tout ce qui s'aperçoit ou se réfléchit au dedans, et au-delà duquel il n'y a rien à demander. La preuve, c'est qu'en substituant l'expression de la chose pensante à la place du *je*, vous demandez encore vous-même quelle chose vous êtes, savoir si vous n'êtes pas une chose simple, un atôme, un esprit subtil, comme celui qui regarderait en dehors pour se voir passer.

En effet, je ne puis m'entendre moi-même, sous aucun nom, comme quelque chose que je *perçois* ou conçois hors de *moi*, sans dénaturer l'idée ou de cette chose ou de moi-même, ou sans faire, nominalement du moins, une assimilation illusoire, ou sans poser l'identité verbale plus décevante encore du sujet pensant avec un être pensé indéterminément.

Vainement donc, je promène mes regards et je cherche dans la nature quelque type de comparaison, pour mieux connaître que je suis ou ce que je suis. Si ma propre aperception ne m'instruit pas

sur ce qui est *moi*, toutes les autres choses que je puis imaginer ou même concevoir par l'entendement, loin de me révéler à moi-même, m'aveugleront plutôt sur la nature et le caractère propre, unique, de cette individualité précise du *moi*, qui n'a de rapport avec rien de ce qui est conçu ou exprimé à titre de chose.

Résumons tout ceci et tâchons de poser les questions premières au sujet de la substance et de la force comprise ou non dans le fait primitif de la conscience ou de l'existence du *moi*.

Bossuet a dit (4e Élévation sur les mystères) : « Toute pensée est l'expression et, par là même, la « conception de l'être qui pense, en tant que cet « être pense à lui-même. »

J'adopte cette expression du fait de la pensée ou de l'existence du *moi* de l'homme; elle est d'accord avec ce passage remarquable de Leibnitz : « Il y a de l'être dans toutes nos idées, y comprise celle du *moi ;* en pensant à nous-mêmes, nous pensons l'*être :* comment saurions-nous, en effet, qu'il y a des êtres, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres? etc. »

Ces vérités, qui ressemblent à des axiomes, n'en donnent pas moins lieu à une question fondamentale, ou qui a paru telle à une illustre société philosophique, quand elle a soumis à l'examen des métaphysiciens de tous les pays cette question vraiment première :

« Y a-t-il une aperception immédiate interne? etc. »

A quoi je réponds affirmativement :

Il y a aperception immédiate interne du *moi*, du sujet qui dit *je* en se distinguant de tout ce qu'il lui est permis de se représenter ou de concevoir, au titre quelconque de sensation et de notion, etc.

L'aperception immédiate interne du moi n'est pas la pensée, comme l'entend Descartes (attribut essentiel de la chose pensante, indivisible d'elle, identifiée avec elle dans l'absolu).

Ce n'est pas non plus une idée dont on doive dire ce que Leibnitz dit généralement de toute idée : qu'il y entre nécessairement de l'être : au premier instant de son existence le *moi* s'aperçoit immédiatement : il ne pense pas, il n'entend pas, il ne sent pas son être; mais dès que le temps commence pour lui, ou qu'il sent son existence liée à l'ordre des successifs, il se reconnaît et s'entend lui-même comme un être identique, permanent ou durable, car il n'y a que les êtres qui durent.

Le *moi* s'aperçoit donc primitivement, et il s'entend à la fois au titre d'être réellement existant dans un temps, par son opposition à tout ce qui est appelé chose ou objet, et qui ne peut être pensé ou perçu que dans l'espace; mode de coordination des êtres existants, modes, attributs ou qualités de ces êtres.

D'où suit la réponse à une autre question première, savoir : si la pensée, qui est la conception et l'expression de l'être pensant, en tant que cet être se pense lui-même, est la pensée d'une substance ou celle d'une force.

Tout être est-il substance comme toute substance est être? ici s'ouvre le champ des hypothèses et des discussions de mots.

Si l'on nomme substance tout ce qui est conçu ou cru subsister, durer, rester le même au fond, quand les formes changent, la substance et l'être sont deux mots employés pour exprimer la même notion.

Mais si l'on entend plus expressément par substance le soutien ou le *substratum* de divers produits, attributs, qualités, coexistant ou coordonnés dans l'espace, la substance n'embrassera que la classe d'êtres passifs susceptibles d'être représentés ou conçus sous cette forme ou sous ce mode de coordination.

Il sera vrai de dire, d'abord, que nulle substance ne peut s'apercevoir ni même se supposer elle-même à ce titre d'objectivité absolue, et de plus, que nous pensons et entendons une classe d'êtres à qui la réalité appartient éminemment, qui ne sont plus des substances. Les êtres sont les forces, les forces sont les êtres; il n'y a que les êtres simples qui existent réellement à leurs titres de forces : ce

sont aussi les véritables substances existantes; car les composés ou les qualités phénoméniques qui les constituent n'existent pas substantiellement par eux-mêmes, mais dans ce qui n'est pas eux, savoir, par les forces ou par les êtres simples dans lesquels ils se résolvent et qui constituent toute leur réalité intelligible.

En adoptant cette manière d'entendre la substance et la force identifiées l'une à l'autre, ces deux notions se réduisent à une seule exprimée sous des termes différents compris sous le genre le plus universel, l'être.

Un point de vue aussi élevé pourrait être celui de l'intelligence suprême contemplant les mondes qu'elle a créés et voyant les abstraits, les concrets, etc.

Ce n'est pas là le commencement ni même peut-être la fin de la science de l'homme.

Leibnitz paraît être profondément dans le sens de Descartes quand il dit « que l'âme humaine ne « conçoit les êtres qui sont hors d'elle qu'au moyen « des choses qui sont en elle-même (*externa non « cognoscit nisi per ea quæ sunt in semetipsa*): » savoir, par ces notions premières régulatrices sous lesquelles le sujet pensant intérieurement se pense lui-même et exprime ou entend la réalité de son être propre.

L'âme ne conçoit donc la réalité des choses du dehors aux titres de substances modifiables ou de

forces actives, qu'autant qu'elle existe, se conçoit ou se pense aux mêmes titres, et qu'elle-même peut exprimer sous la même dénomination universelle les choses externes en elles-mêmes.

Sur quoi il y avait une différence essentielle que Descartes a entièrement méconnue, et que Leibnitz a négligée quoique elle ressortît pleinement de son système.

La substance est-elle le soutien passif d'attributs, modes, ou qualités sensibles coexistantes, groupées ensemble et représentées dans l'espace? on ne peut la concevoir et l'exprimer ainsi que sous la raison de matière.

En faisant abstraction de l'espace, entend-on encore la substance comme le sujet commun, le soutien d'attributs purement intérieurs, de tous actes, modes, sensations, idées qui coexistent dans ce sujet pensant où ils sont réunis par une sorte de lien substantiel?

Dans ce premier cas, la notion de substance pourra n'être plus entendue que sous raison logique, après l'avoir été d'abord sous raison de matière. Or, comme ce n'est ni sous l'une ni sous l'autre raison que le sujet pensant *moi* aperçoit ou entend la réalité propre de son être, il faut conclure de ces deux choses l'une, ou que la substance n'a aucune réalité extérieure ou intérieure; ou qu'en lui attribuant un caractère réel, universel et nécessaire, cette notion

ne pourrait du moins avoir son principe ou son type exemplaire dans ce *moi* lui-même.

D'où il suit que si la notion de substance n'était donnée ou suggérée primitivement à l'âme par le dehors, jamais le sujet pensant ne la tirerait de son propre sein; il ne concevrait jamais, à ce titre objectif absolu et sous son être propre, les existences étrangères.

Il en est tout autrement pour la notion de force ou de cause agissante, dont on peut dire véritablement que si elle n'était pas une donnée primitive au dedans de nous-mêmes, ou si elle ne s'identifiait pas complètement avec l'existence même du *moi*, il serait à jamais impossible de concevoir ou de penser à ce titre-là aucune existence réelle.

Supposez donc la réalité absolue de la notion de substance sous laquelle le sujet pensant entend toute existence durable, y comprise la sienne ou celle de l'âme, de la chose pensante objectivement.

Il faudra dire 1° que le *moi* pense ou entend la réalité de son être substantiel comme il pense ou entend toute réalité des autres choses hors de lui, et tout autrement qu'il aperçoit son être propre dans le fait intérieur de conscience, car ce fait consiste précisément en ce que le *moi* individuel se met en dehors de tout ce qui est chose ou substance; 2° qu'au contraire le moi pense ou entend la réalité absolue de toutes les forces de la nature ou

comme il entend et parce qu'il entend la réalité de sa force, et aussi comme il aperçoit et parce qu'il aperçoit immédiatement sa force individuelle dans l'effort qu'il crée, dans le mouvement ou l'acte libre quelconque que sa volonté seule fait commencer, et qui ne commencerait pas sans elle.

De là ressort le défaut essentiel et le caractère hypothétique du principe de Descartes qu'il appelait une réalisation nécessaire pour pouvoir servir de base à la science.

Parce que je pense, j'entends, je veux, j'agis, j'aperçois mon effort, je sais que j'agis, j'existe pour moi-même au titre de force individuelle; donc je suis réellement et absolument une force agissante.

Pour que le principe énoncé sous cette forme de raisonnement ait toute sa valeur, je n'ai pas besoin de recourir comme auparavant au terme moyen; tout ce qui existe réellement est force, ce qui introduirait un élément hypothétique dans l'expression d'un principe évident en lui-même.

En effet, il y a immédiation entre l'aperception immédiate de la force constitutrice de *moi* et l'idée de la notion de mon être au titre de force absolue, par la raison que je pense et entends la réalité absolue de mon être, de la même manière que j'aperçois ou sens immédiatement l'existence individuelle et actuelle du *moi*.

Il en est tout autrement quand j'affirme que je

suis une chose pensante, une substance, un soutien de qualités sensibles; je ne puis conclure en ce cas immédiatement de ce que je pense que je sois une telle substance, à moins que je ne conçoive intérieurement ce principe hypothétique, que tout ce qui existe réellement est substance au même titre nominal; or, ce principe ne peut se lier à l'existence réelle du sujet pensant que par un intermédiaire logique ou vrai; car les deux termes ne sont pas de même nature ou de même source, de même fondement dans le sujet qui pense son être et les autres existences.

Tout est donc inverse et opposé entre les deux principes, et tout doit l'être en effet; car rien de plus opposé que l'activité passive, que la force agissante ou modifiante et la substance purement réceptive.

Si l'on dit avec Leibnitz : « Comment saurions-nous qu'il y a des forces ou des causes dans la nature, si nous n'étions pas nous-mêmes des forces? » on n'est pas moins fondé à dire : Comment saurions-nous que nous sommes des substances s'il n'y avait rien au dehors qui vînt suggérer cette notion à notre être propre?

Concevoir et exprimer l'âme humaine sous la notion universelle et objective commune à tous les êtres de la nature, c'est bouleverser et détruire le monde intérieur, c'est suivre la pente qui entraîne invinciblement au système de l'unité absolue.

Concevoir et exprimer l'âme humaine au titre subjectif du moi individuel, tel qu'il se manifeste, c'est concevoir ce qui est compris dans le fait de conscience.

A la vérité, si l'on franchit trop brusquement le passage du concret à l'abstrait, ou qu'on identifie comme l'a fait Descartes, la notion universelle au fait individuel, on risquera de spiritualiser le monde extérieur des corps, autant qu'on risque de matérialiser le monde intérieur des esprits, en voulant leur appliquer la loi de substance ou la condition de l'objectivité absolue.

Mais le principe de la force, en l'étendant même au-delà des bornes légitimes de son application psychologique, sauve l'esprit humain de cette pente qui l'entraîne vers le système d'unité, gouffre où vont se perdre toutes les existences individuelles. La pluralité des forces discrètes à l'infini, combat victorieusement toutes les hypothèses d'unité de substance absolue; la personnalité de la force créée *moi*, de la personnalité, de la force ou cause créatrice, Dieu, garanties l'une et l'autre par le fait primitif de sens intime, restent comme ces deux pôles, ou comme deux phares lumineux qui empêchent l'esprit humain de se perdre entièrement dans le vague de ses pensées, et le préservent des écueils d'une mer si féconde en naufrages.

Le premier point fixe étant donné et assuré, la

pensée peut prendre librement son essor et voler d'un pôle à l'autre sans intermédiaire, ou en s'appuyant sur des formes logiques, dont elle reconnaît et s'exagère peut-être la puissance, et passer régulièrement avec la lenteur et la maturité de la réflexion du premier anneau de la chaîne des êtres, ou des forces jusqu'à la cause suprême qui lui donne éminemment son caractère de réalité.

Que l'être pensant conçoive la force dans l'absolu de l'objet au titre universel de notion, ou dans le fait de conscience au titre individuel du sujet *moi*, le principe conserve sa vertu et retient la pensée dans ses limites et la ramène de ses excursions les plus hardies aux données primitives et simples, à la vérité irréfragable du fait de sens intime.

Ici se trouve la ligne de démarcation qui sépare le domaine des hypothèses de celui des vérités évidentes par elles-mêmes, des faits d'expérience interne immédiate. Qu'il y ait hors de nous une seule substance passive, concrète, soutien ou lien de modes ou qualités sensibles, qui reste quand ces modes passent ou changent, etc., c'est ce que nous croyons et affirmons sans pouvoir le démontrer ni le vérifier par aucun fait d'expérience immédiate. Que cette notion ou croyance soit une donnée primitive, elle n'en est donc pas moins empreinte d'un caractère d'hypothèse; elle est nécessaire si l'on

veut, mais la raison n'en peut justifier le fondement. Aussi, tout système qui se place de prime-abord sous la loi de substance, n'a pas de défense assurée contre le scepticisme. Descartes dit : Je suis une substance ou chose pensante; le sceptique répond : Montrez-nous d'abord qu'il y a quelque existence au titre commun de substance ou de chose, ou qui emporte avec soi quelque réalité absolue, ou exprime quelque chose de plus qu'une simple liaison, un mode de coordination de phénomène sans consistance, etc. Le cartésianisme n'a d'autre recours que la véracité de Dieu.

Mais si je dis : Il y a des forces absolues dans la nature, et que je sois moi-même une de ces forces, j'affirme non seulement ce que je crois ou entends, mais de plus ce que je sens ou aperçois immédiatement sans sortir de moi-même, ou par la seule conscience de mon effort voulu et librement exercé.

Si donc la proposition : il y a des substances, n'a qu'une valeur hypothétique, étrangère en tout au fait de sens intime, comme ne pouvant se fonder sur celle-ci : je suis ou je m'aperçois une substance; la proposition : il y a des forces ou des causes, dérivée ou induite du fait de sens intime ainsi énoncé : je suis une force agissante, a toute la valeur et la certitude infaillible d'un principe.

Tel est donc le *criterium* général et certain de

toutes les vérités psychologiques, ce qui les distingue éminemment des notions abstraites et hypothétiques où le système *à priori* cherche un fondement toujours si mal assuré.

Si mon âme est à son titre réel une substance simple, quoiqu'elle se soit sans cesse reconnu à elle-même une multitude d'attributs ou de propriétés, et qu'elle ait une capacité réceptive de modification simultanée ou successive à l'infini, certainement il n'est pas vrai de dire que je me connaisse ou m'entende au degré même le plus imparfait; non-seulement je n'ai aucune idée adéquate, claire, simple de ce que je suis, ou de ce qu'est mon être en soi; mais lorsque je cherche à m'entendre moi-même à ce titre de substance modifiable, j'entrevois un abîme, un chaos où nulle lumière ne saurait pénétrer.

Pour savoir ce que je suis ou ce qu'est mon âme, il faudrait être à la place de Dieu même, et me contempler de ce point de l'intelligence créatrice.

Comment dire, en effet, quels sont les modes divers qu'une substance pensante est capable de recevoir, ceux qui sont compatibles ou incompatibles avec cette essence mystérieuse qui est le secret du Créateur? Quelles sont les limites certaines de ses facultés de toute nature, de celles mêmes qui sont dans un état de germe imperceptible dont le développement ne saurait avoir lieu que dans un autre

mode d'existence. Si la chenille avait une âme pensante, devinerait-elle les facultés qui se manifestèrent en elle dans l'état de papillon?

Bacon dit avec fondement : *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*, etc.

Si cette proposition a un côté vrai, ce n'est pas dans le sens où l'âme humaine chercherait à se connaître ou à savoir ce qu'elle est au titre de substance modifiable, douée de réciprocité et vue de dehors en dedans; là s'ouvre le champ immense des hypothèses que l'esprit peut croire, mais qu'on ne saurait vérifier. Il n'y a pas de rayon de lumière directe ni réfléchie qui ait accès dans les profondeurs de l'âme, ou qui puisse éclairer sur ce que peut être ou devenir cette partie substantielle de l'être pensant.

Quant à la force agissante et libre, constitutive de l'individualité personnelle, identifiée avec le moi, elle se connaît et s'éclaire elle-même par l'aperception immédiate interne, rayon direct de la lumière de conscience; elle s'éclaire de plus par la lumière réfléchie de la pensée active ou concentrée sur elle-même ou sur le principe virtuel de son activité, dans le passage de la force virtuelle à la force effective, dans l'acte volontaire où le mouvement est senti ou perçu comme produit de la cause ou de la force durable qui se manifeste et qui est avant, pendant et après sa manifestation. La force virtuelle

de l'âme comme éclairée par une lumière réfléchie, est le *ratio essendi* de la force active et intelligente que j'appelle mon âme, *moi* absolu non manifesté par la conscience. Le *ratio cognoscendi*, c'est encore la même force moi manifestée par la conscience ou par l'aperception immédiate interne de l'effort voulu et actuellement exercé.

Ainsi se résolvent toutes ces questions de psychologie et de morale : l'âme est-elle réellement active et libre? Comment assurer quels sont les rapports de la force avec les mouvements arbitraires du corps, qu'elle s'approprie? Ici la métaphysique, toute fondée sur la loi des substances et consultant l'analogie avec les choses du dehors, élève des doutes et emploie des images sur la source même de toute évidence.

Je suis une force libre précisément comme je suis *moi ;* et comme le génie le plus puissant qui se plairait à me tromper sans cesse sur tout ce que je prévois ou crois être de *moi* ne saurait faire que je ne sois pas *moi* tel que je suis ou m'aperçois être immédiatement, il ne peut empêcher que je ne sois pas *actif* et *libre* tant que j'ai la conscience ou le sentiment interne de cette libre activité qui s'identifie au *moi* lui-même. Comment pourrais-je me sentir passif et dépendant dans certains états de mon être, si je n'étais pas véritablement libre et actif dans cet état habituel dont j'ai conscience pendant la veille?

En vain me dit-on que ce n'est pas le moi qui excite les mouvements volontaires de mon corps, qu'il n'y a qu'un simple rapport d'harmonie ou de sagesse entre mes vouloirs (confondus mal à propos avec les désirs et les besoins de la sensibilité) et le mouvement de mon corps; que, lorsque je veux tel mouvement, il intervient une puissance étrangère à moi, ou Dieu intervient pour mouvoir les organes nerveux et musculaires qui me sont inconnus, etc. Je répondrai toujours par le fait de conscience qui est pour moi la première donnée de toute vérité; le moi qui veut est bien le même qui exécute et commence tel mouvement du corps ou les sensations musculaires qui les accompagnent; il n'y a là d'autre force en jeu, d'autre puissance en cause, que ma volonté, qui est moi. Si c'était Dieu qui remuât mon corps, ce serait lui aussi qui voudrait à ma place; en ce cas, Dieu serait moi ou je serais Dieu, car c'est une seule et même force qui détermine et produit ou exécute tous les actes ou mouvements que la volonté ou le moi s'approprie.

Ici ressort clairement l'opposition entre le principe de la substance et celui de la force, ou entre les points de vue sous lesquels nous entendons tout ce qui est dit substance ou chose, et le point de vue subjectif interne sous lequel seul nous concevons la force.

En raisonnant *à priori* dans la première hypo-

thèse de l'objectivité absolue, on démontre logiquement que nulle substance complète ne peut agir sur une autre, qu'elle ne peut ni lui communiquer ni en recevoir aucune modification ou manière d'être nouvelle.

La cause suprême, créatrice des substances, a seule le pouvoir, la force de leur état; nulle substance créée n'a en elle cette force, cette causalité efficiente; toutes sont également passives et ne peuvent différer entre elles que par le mode de réceptivité.

De là le système des causes occasionnelles où Dieu seul agit sans cesse et meut nécessairement, à chaque instant, pour conserver et produire les divers modes d'existence de chaque être, comme il a agi, dans le principe, pour créer ou produire les existences mêmes.

Ou bien encore toute substance est force, ou a en elle une force qui la constitue; mais cette force, dérivée de la cause suprême qui l'a imprimée une fois pour toutes à chaque être de sa création, suit nécessairement les lois qui lui ont été prescrites dès l'origine, sans pouvoir les changer en aucune manière, soit qu'elle les ignore, soit même qu'elle les connaisse, ou s'en rende compte; et de là le système de l'harmonie où nulle substance n'agit hors d'elle, ne donne ou ne reçoit aucune détermination nouvelle, ne produit aucun changement,

mais où tout est immuablement réglé à l'avance de manière que les tendances, appétits, volitions des âmes, correspondent exactement et à point nommé aux mouvements des corps, etc.

Tel est le système des *monades*, où l'activité libre du moi, type primordial de toute idée de force, semble rentrer sous les lois qui entraînent les êtres passifs. Mais en vain ce système se met en opposition avec le fait de la conscience; il y est ramené dans les détails par la vertu même du principe d'où il a été tiré, et la vraie psychologie trouve toujours dans le leibnitzianisme bien entendu des données exactes et de précieux éléments.

Partant donc des hypothèses ou des notions *à priori* pour revenir au fait de conscience et commencer par le commencement, nous disons avec certitude que la force ou l'énergie qui crée l'effort à volonté et détermine le mouvement ou la modification musculaire, est la cause productive de cet acte ou mode qu'elle ne s'attribue à titre de cause qu'en tant qu'elle l'aperçoit à titre d'effet, dans ce rapport tout subjectif dont les deux termes coexistants et simultanés ne sont pas moins distincts l'un de l'autre, non comme mode passif et distingué de sa substance, dans laquelle il est perçu ou senti, mais comme un effet transitoire distingué de la force qui l'a produit et dont il manifeste l'existence.

De là, par une induction légitime (ou légitimée,

comme nous le verrons), la réalité du principe absolu ou de la notion universelle et nécessaire de cause, ou l'idée de la force prise dans l'âme manifestée à elle-même par l'effort qu'elle veut et opère, est transportée d'abord au moi absolu, à l'âme qui est manifestée à titre de force virtuelle, qui était avant et qui est après l'aperception interne du vouloir ou de l'effort déterminé, c'est-à-dire à la force virtuelle en soi telle qu'elle est aux yeux de l'intelligence suprême d'où elle émane, mais non pour elle-même, qui ne s'aperçoit comme elle n'existe intérieurement qu'en tant qu'elle agit ou se détermine.

Or, cette notion de force absolue convient non seulement à l'âme humaine en soi à titre de force intelligente ou morale, mais encore à toute force motrice, de quelque manière qu'on l'entende, en jugeant sa nature d'après les effets physiques, organiques, vitaux ou moraux, qui manifestent chacun la présence d'une cause ou force appropriée à la classe de sujets dont il s'agit.

Sur quoi il faut bien prendre garde à ne pas confondre la notion indéterminée de la cause, ou force en soi, que nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité absolue, et l'idée ou les représentations de ce que peut être cette cause relativement à nos moyens de connaître ou de nous représenter les existences particulières; en ce sens, il est vrai de dire que nous n'avons l'idée et la connais-

sance d'aucune force externe autre que celle du moi qui se manifeste immédiatement à la conscience à l'aide du sens spécial que nous caractériserons bientôt plus expressément. Mais cela n'empêche pas que nous n'affirmions avec la conscience intime l'existence réelle de la cause efficiente de tout mouvement qui commence dans l'espace ou le temps, en y comprenant ceux qui s'opèrent en nous ou dans notre organisation, sans nous ou sans le sentiment de notre force propre.

La croyance et la science étant ainsi distinguées, il y a toujours lieu, à la vérité, de demander si elles sont indivisibles ou primitives, liées l'une à l'autre; et, dans le cas contraire, comment trouver le passage, s'il y en a un, entre le moi de la conscience et le moi absolu, ou entre le fait de l'existence individuelle aperçue ou sentie et la notion de l'âme où nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité durable? Mais l'âme, une fois conçue à son titre absolu de cause ou force, distincte de tout terme d'action ou du corps inerte, comme de l'action même ou du mouvement qu'elle réalise, la réalité de cause a, dès lors, tout le caractère de généralité dont elle est susceptible; elle embrasse sous elle toutes les forces ou causes de l'univers, et leurs relations avec les phénomènes qui sont entendus au même titre où l'âme est connue en elle-même et sans sa liaison avec le corps.

Voilà pourquoi Descartes dit, avec génie, que si nous pouvions connaître cette liaison de l'âme et du corps, nous connaîtrions tout, nous entendrions la nature des substances et le comment de leurs relations; mais il faut bien entendre qu'en ce cas notre humanité même disparaît, et l'intelligence, qui verrait séparément les deux termes donnés à l'homme sous cet unique rapport, serait nécessairement autre que le sujet même qui n'existe et ne se connaît que sous ce rapport.

C'est une pensée profonde que d'avoir vu le secret de la communication des substances renfermé dans celui de la liaison de l'âme et du corps; mais il fallait faire un pas de plus et voir cette liaison même de l'âme et du corps exprimée ou manifestée de la seule manière dont elle puisse l'être, savoir, non point sous la relation objective d'un attribut indéterminé, comme la pensée, ou d'une modification sensible quelconque à la substance modifiée, mais bien sous la relation subjective d'un effet, immédiatement senti comme tel, à la cause ou force productive qui s'aperçoit elle-même dans son produit.

La notion de cause et celle de substance même, prise pour la force virtuelle, étant ainsi ramenées à un fait primitif de sens intime et au sens immédiat de l'effort, il ne s'agit plus que d'observer soigneusement la ligne de démarcation qui les sépare.

Locke a très-bien exprimé le principe sans l'en-

tendre, dans sa profondeur, et sans l'appliquer aux fondements d'une véritable science psychologique.

« L'aperception ou la *conscience* est la seule caractéristique des opérations ou des modes qui doivent nécessairement être attribués à l'âme. »

On n'est donc pas fondé à dire que c'est l'âme même, la substance pensante, qui sent, agit ou opère tant que les impressions reçues ou les mouvements exécutés dans l'organe demeurent étrangers à la conscience, ou que l'âme, sujet d'attributions hypothétiques des sensations ou motions animales, ne sait pas, n'aperçoit pas que c'est elle-même (au titre de moi individuel) qui sent les impressions et opère les mouvements par son vouloir constitutif ou par l'effort qui se manifeste intérieurement.

Attribuer à l'âme tout ce qui se fait dans le corps humain, en vertu de forces vitales ou sensitives animales (non-moi), dire que le même sujet qui sent, agit et pense avec la conscience qu'il veut et opère, est encore le même qui opère sans le savoir ni le vouloir dans des fonctions obscures de l'organisation et les mouvements automatiques de l'instinct animal, c'est intervertir le rapport de causalité, le déplacer de la base seule qu'il a dans le fait de conscience ; c'est substituer à ce fait une hypothèse contradictoire.

Aussi, ceux qui disent, comme Stahl, que l'âme pensante fait tout dans l'organisation humaine, se

mettent-ils en opposition plus ouverte encore avec les premières vérités psychologiques que ceux qui disent que l'âme ne fait rien ou qu'elle n'agit sur le corps en aucun cas, pas plus dans les actes volontaires dont le moi se sent cause que dans les mouvements vitaux et les impressions organiques où il est le plus complètement étranger.

L'influence physique, ou l'action directe que la force agissante qui se connaît, exerce sur les parties de l'organisation qui lui sont naturellement soumises, n'est point une hypothèse; c'est l'expression même du fait de conscience de l'existence même du moi humain et de la double réalité que ce fait renferme : savoir, de la force absolue de l'âme en rapport avec la substance matérielle du corps sur qui cette force se déploie, données sous des rapports de causalité personnelle en tant que le rapport, immédiatement aperçu comme fait actuel de sens intime, devient l'objet de la pensée, ou que la liaison de ces termes est entendue et exprimée par l'être pensant au même titre objectif où il se pense et s'entend lui-même quand il dit : Je suis une chose.

Mais si l'influence physique, ou l'action directe de la force de l'âme, employée à mouvoir le corps, est généralisée au-delà des bornes déterminées par le fait de sens intime ou la conscience de l'effort, je dis que l'hypothèse est plus inadmissible, plus opposée encore aux principes psychologiques que le

système qui dément toute influence directe et immédiate de la force pensante sur les mouvements du corps.

Les unes et les autres confondent le *désir* avec le *vouloir*.

Les métaphysiciens systématiques qui refusent aux créatures toute action productive ou causale dans les mouvements ou actes déterminés par le vouloir le plus exprès, identifient ou confondent ce vouloir, ou l'effet interne qui l'accompagne, avec le désir ou le vœu de l'âme qui aurait pour objet un événement extérieur indépendant d'elle, accompli, à point nommé, et au moment même où elle le désire; comme dans l'hypothèse de Bayle, où une girouette animée est mue au gré des vents, comme elle le désire, sans exercer aucune influence directe ou efficace sur ses mouvements. Les exemples ne manquent pas, en effet, où divers mouvements ou changements sensibles s'effectuent dans le corps par suite de quelque affection ou imagination vive représentée à l'âme sans qu'il y ait vraiment aucune action exercée de la part de l'âme, ou, ce qui est la même chose, sans qu'il y ait aucun effort aperçu ou voulu.

Mais c'est précisément parce qu'il en est ainsi, tant que l'âme est bornée à désirer ou à sentir des modifications indépendantes d'elle et où elle se sent passive, qu'il faut reconnaître son influence causale

dans tout ce qui n'arrive en elle ou dans son organisation qu'autant qu'elle veut comme elle veut et ait l'effort nécessaire pour le produire.

En effet, dans l'hypothèse de Bayle, où l'on conçoit un être sentant mu, à point nommé, comme il désirerait, ou par une sorte d'harmonie préétablie entre ses affections, ses besoins ou ses désirs et les mouvements de son corps, il n'y aurait rien de semblable à l'effort libre ou au pouvoir, à l'énergie que nous sentons en nous-mêmes et qui constituent notre existence, notre propriété personnelle. En admettant même qu'un tel état pût avoir quelque sentiment obscur de personnalité, il est impossible de concevoir comment, de l'accord le plus parfait, le plus intime entre des désirs et des mouvements sentis sans aucun effort, c'est-à-dire involontaires, on pourrait dériver quelque idée ou notion de pouvoir, de force productive ou de cause efficiente, telle que nous l'avons immédiatement de nous-mêmes et médiatement des êtres ou des choses auxquels nous attribuons le pouvoir de nous modifier.

Quant aux physiologistes systématiques, qui prétendent que l'âme fait tout, ils transportent, au contraire, par hypothèse, l'activité du vouloir au désir, aux appétits les plus passifs, aux tendances animales les plus aveugles. Là tout se trouve réduit en effet à l'unité de nature ou de force.

Cette force unique est dite opérer en tout avec la même intelligence, exercer toujours la même espèce d'activité; mais une force intelligente, active, qui ne se sait pas agir, n'est pas celle qui constitue la personne humaine; et tout ce qui est affirmé d'un sujet physiologique où l'organisme et la pensée, la passion, l'animalité et l'humanité sont identifiées et confondues sous un seul principe, est tout à fait en dehors de la science de nous-mêmes.

Reprenons maintenant le principe de Locke. L'aperception interne est la seule caractéristique des attributs qui appartiennent à l'âme : savoir, au moi absolu, qui se manifeste ou s'actualise à son titre de personne à la conscience.

Ajoutons, et c'est ce que Locke n'a pas dit, qu'il n'y a d'aperception immédiate que dans l'exercice de la force active qui cause, qui commence un mouvement, un mode quelconque, sans être déterminée par aucune impression externe ni rien d'étranger à elle.

La réaction sensitive motrice sous l'action de l'instinct, n'est pas l'action constitutive du moi; celle-ci seule s'aperçoit immédiatement, et dans la libre détermination, et dans le sentiment d'un effet qui implique la cause moi à laquelle il se rapporte.

La réaction motrice provoquée par des impressions internes ou des sensations animales, n'emporte avec elle aucune aperception ni conscience

au degré le plus bas; et la distinction des degrés par lesquels on entendrait faire passer toute sensation organique ou animale pour la transformer en pensée, en volonté, est une suite de cette hypothèse illusoire que nous venons de signaler comme opposée aux premières lois de la psychologie, dont elle emprunte vainement le langage. La physiologie a beau faire, il est à jamais impossible de transformer la passion en action, le mouvement organique en actes volontaires, les sensations animales en perceptions et idées intellectuelles, le non-moi au moi, etc.

Le sens de l'effort est celui de la causalité, et aussi de l'individualité personnelle; il a même étendue, mêmes limites que l'action de la force motrice de l'âme; il est un comme cette force est une; la pluralité et la diversité n'est que dans les organes.

Les contractions musculaires, par exemple, et l'espèce de sensation *sui generis* qui leur correspond, se localise dans chaque organe que la volonté met en jeu; mais l'effort ne se localise pas, et, comme l'a très-judicieusement remarqué un philosophe, nous n'attribuons pas aux membres le vouloir et l'effort comme nous leur rapportons le vement ou l'impression sensible qui accompagne le jeu de ces organes.

Pourquoi? Parce que ce sens de l'effet voulu est celui du moi lui-même qui ne s'attribue à aucune autre chose, et que l'effort produit est hors de la

cause qui le produit, au lieu de lui être inhérent comme le mode l'est à sa substance.

Le sens de l'effort s'unit de diverses manières aux différentes espèces de sensations externes, et cette union exprime la part que prend l'activité de l'âme aux sensations dont il s'agit; et par suite le lien qui unit le moi aux diverses impressions sensitives ou animales; de là aussi la conscience ou l'idée de sensation, idée qui n'est pas simple comme dit Locke, mais qui se compose toujours au moins de deux éléments en rapport : savoir, d'un sujet qui sent ou perçoit et d'une modification sentie ou perçue.

Pour apprécier quelle est la part du sujet et celle de l'objet dans nos diverses représentations ou idées, il faut bien savoir d'abord en quoi consiste ce que nous appelons respectivement sujet et objet dans la seule et même représentation, et quel est le principe de la diversité ou de l'opposition de deux éléments compris dans le même fait.

Or, cette opposition n'est autre en effet que celle qui existe invinciblement entre la libre activité de l'être pensant qui se dit *moi* et la nécessité, la passivité sentie de la nature organique dont le *moi* se distingue et se sépare, par cela qu'il est lui, etc.

Si l'on demande la preuve que le sens du moi de l'individualité personnelle n'est autre que celui de l'effort, ou de notre force même en action, nous en

appellerons d'abord au témoignage du sens intime; nous demanderons ensuite à notre tour qu'on cherche si toute la différence qui sépare l'état de conscience et de *compos sui*, de celui où l'individu est, comme on dit si bien, hors de lui, étranger à lui-même, *alienus*, comme il l'est dans toute passion exaltée, toute secousse violente de la sensibilité; si ce qui distingue naturellement la veille, où le moi est en pleine possession de lui-même, du sommeil où il n'existe pas en tant qu'il est privé d'aperception interne, quoique la sensibilité physique et l'imagination qui n'en font pas partie, soient en plein exercice; si ces différences, dis-je, et une multitude d'autres dont nous parlerons, ne tiennent pas uniquement à ce que le sens de l'effort et l'activité du vouloir sont seuls en exercice, tant que le moi est présent et suspendu, ou même quand il ne l'est pas; assertion qui peut être justifiée dans toute son étendue par la multitude de faits, d'observations ou d'expériences à la fois internes et externes, qui tiennent en même temps à la psychologie et à la physiologie.

Supposez donc, d'un côté tous les organes de la sensibilité physique et animale, modifiés de manière à produire différentes espèces de sensations, c'est-à-dire à affecter l'animal de divers modes du plaisir ou de la douleur; l'animal n'est pas sans savoir qu'il sent, nulle connaissance ne saurait naître de

ces sensations successives, associées entre elles de toutes manières; car il n'y a pas, dans la sensation, de sujet qui puisse se dire moi.

Si l'on suppose le contraire, c'est qu'on part de la notion objective de substance modifiable et dont la sensation est un mode, et l'on entend confusément que ce mode ou produit est distingué du sujet sensible, ou sentant, comme les qualités d'une chose matérielle, par exemple, la cire, dont parle Descartes, sont distinguées de cette chose même en soi; illusion qui fonda les habitudes de l'imagination et du langage, et que nous avons mis tant de soin à prévenir en remontant jusqu'à sa source.

Nous l'avons dit, et nous insisterons sur cette remarque essentielle : il y a bien pluralité et diversité d'organes, de sensations comme de mouvements qui s'unissent, se prédominent ou se subordonnent tour à tour les uns aux autres, dans le vague de l'organisation humaine. Mais il n'y a qu'un sens unique en qui ou par qui le moi s'aperçoit intérieurement dans tout produit de sa force constitutive, et comme il sent ou perçoit médiatement ce qui est opéré sans elle par une cause ou force non-moi.

Il faut bien entendre la maxime tant répétée et si diversement interprétée : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Ce n'est pas en effet dans des sens dont on enten-

drait la pluralité comme celle des organes, mais dans le sens unique (*in sensu*) qu'est primitivement tout ce qui arrive à l'entendement, et ce qui, étant pensé ou conçu par lui au titre de notion, est empreint du sceau de l'universalité et de la réalité absolue.

Ainsi, ce moi primitif est dans le sens immédiat de l'effort avant d'être dans l'entendement au titre substantiel d'âme.

Aussi l'aperception médiate et externe de résistance, et, avec elle, les intuitions étendues, colorées et sonores, sont dans le sens de l'effort qui prédomine dans ces intuitions avant d'être dans l'entendement au titre de substance, et entendues sous raison de matière, sujet de tous les produits; et enfin les sensations affectives, localisées dans cette portion de matière organique, terme de déploiement de la force moi, sont dans un sens unique avant d'être conçues par l'entendement sous la relation de causalité externe.

Ces progrès ont été marqués un peu trop généralement, il est vrai, par un philosophe judicieux dont nous citerons les propres paroles à l'appui de tout ce qui précède et comme texte propre à le développer.

1° L'homme ne se distingue pas de prime-abord des objets de ses représentations ; il existe tout entier hors de lui : la nature est lui, lui est la nature.

2° L'homme se distingue des objets, mais il ne se distingue pas encore de ses représentations ; il ne distingue pas encore ses représentations les unes des autres d'une manière bien nette.

3° L'homme se distingue lui-même de ses représentations et des objets de ses représentations.

4° L'homme distingue deux sortes de représentations : les unes qui lui viennent du dehors, qu'il reçoit involontairement et qu'il ne peut pas modifier à son gré ; les autres qui semblent sortir de l'intérieur de son être, et qu'il produit plutôt qu'il ne les reçoit.

5° L'homme distingue dans les représentations qui lui viennent du dehors et qui paraissent être les effets d'objets agissants sur lui deux classes d'impressions ; il rapporte les unes aux objets, et elles servent à déterminer leurs attributs ou leurs prédicats ; il rapporte les autres au sujet qui les éprouve, en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement ; les premières sont les intuitions ; les secondes sont les sensations.

6° L'homme distingue enfin, dans les représentations qui lui viennent du dedans, et qui paraissent être son propre ouvrage, deux classes de représentations : les premières ne sont que des combinaisons arbitraires de l'imagination, des fictions; les autres des produits de l'entendement et de la raison, ou des résultats de la réflexion : les notions, les principes, les idées.

1° C'est une expression assez fidèle de l'état purement sensitif, étranger et antérieur à la connaissance, que celui où l'homme se trouve réduit, lorsque privé d'aperception interne ou n'ayant aucune conscience du moi jointe aux sensations ou distincte des sensations qui l'absorbent, il est *hors de lui*, ou

aliéné de lui-même et confondu avec la nature, c'est-à-dire avec ce qui est passif et nécessaire.

Tel est le caractère de la vie animale ou sensitive qui est d'autant plus parfaite, pleine et entière, que les organes des sensations sont plus nombreux, les impressions plus variées, plus étendues et plus profondes; ainsi, l'être sentant est en rapport avec un plus grand nombre d'objets; il devient, comme dit Leibnitz, le miroir concentrique où se peint d'une manière plus exacte et plus détaillée cette nature dont il fait partie.

Mais de cette richesse de peinture, de cette variété de sensations qui se combinent et se succèdent de toutes manières, ne ressortira jamais une pensée, une idée, un sujet unique vraiment distinct de l'objet représenté; car, là où tout est sensation organique, tout est objet, là où tout est reçu, rien n'est produit, il ne peut y avoir de sujet, puisqu'il n'y a pas de force interne agissante, pas de sens interne d'effort ou d'individualité.

On ne concevra ce qu'on appelle le sujet des modifications sensibles, qu'en se plaçant hors de l'être organisé qui vit et sent, comme Condillac se place à l'égard de sa statue; en lui donnant une âme distincte par hypothèse de l'organe matériel, distinct aussi, à son titre de substance, des modes ou produits qui en sont affirmés, on croira faire de la métaphysique, et on ne fera que de la logique fon-

dée sur l'analogie des choses du dehors à notre manière de les représenter sous des images; c'est ainsi que Condillac présente l'âme de la statue affectée de plusieurs sensations de couleurs à la fois, en disant qu'elle est variée, expression qui rend fidèlement le point de vue sous lequel on considère la substance sentante modifiable ou passive, comme une toile animée qui ne ferait que sentir les couleurs appliquées à sa surface sans avoir aucun sentiment de son propre fonds. Il est vrai de dire alors que ce fonds (appelé la substance toile) devient successivement tout ce que l'artiste le fait représenter, et n'a aucune valeur ni existence distincte de ces représentations.

Nous reviendrons sur ce sujet en traitant en détail de la vie animale; il nous suffit de remarquer par le passage qui sert de texte à ces réflexions que l'application de la loi de substance à la psychologie exclut précisément la propre idée d'un sujet psychologique, identifie ainsi la science de nous-mêmes avec la science de la nature, et transporte la première dans la deuxième;

2° Dans la vie ordinaire, et dès les premiers développements du moi, il n'existe que dans le concret des sensations, et c'est ce concret qui est l'homme, c'est ainsi qu'il se connaît ou se distingue confusément de ce qui l'environne.

C'est l'homme tout entier qui s'appelle *je* et qui

croit s'entendre. Aussi, en disant je pense, j'agis, c'est-à-dire, moi, corps organisé, doué de sentiment, de force et de volonté, j'exerce une action sur ce corps étranger, donc j'éprouve aussi des impressions, etc.

L'homme ne s'attribue ainsi qu'une force composée, compliquée avec les forces de l'univers, et subordonnée à ces causes quelconques (une ou plusieurs) dans tout ce qui est sensation ou ce qui fait presque toute son existence extérieure. Cependant il n'en est pas moins vrai que l'action que l'homme exerce sur des corps extérieurs ou étrangers au sien, n'est qu'une suite ou une dépendance de l'action immédiate de son vouloir sur le corps propre, ou plus spécialement sur les parties qui entrent dans le domaine du sens ou de l'effort. Quoique les philosophes remarquent cette erreur ou illusion première qui entraîne l'âme à se répandre dans tous les organes sensitifs et à se confondre avec le corps, qui sert d'instrument à ses opérations, cette illusion n'est pas telle que l'homme attribue l'effort voulu et aperçu aux organes de ce mouvement, et, par suite, qu'il se confonde, lui qui juge ou perçoit à la fois plusieurs impressions, avec ces sensations ou avec les organes où elles sont respectivement localisées; car ainsi le moi qui juge serait multiple comme ces organes mêmes; or, il faut bien qu'il sente ou qu'il aperçoive immédiatement son unité

dans la multitude d'impressions perçues, car autrement il n'y aurait pas même de pluralité ni rien qui pût s'appeler perception, idée de sensation.

La distinction première et fondamentale, celle d'où dépendent toutes les autres, et qui est comprise dans le sens même immédiat de l'effort et de l'individualité, c'est celle des deux éléments de l'homme concret tel qu'il existe actuellement et sans division à ses propres yeux.

Mais ce sens de l'effort est tellement intime et si profondément habituel par la primauté et la continuité de son exercice (non interrompu dans l'état naturel de veille), qu'il s'obscurcit et s'efface presque sous les impressions répétées des choses du dehors, ou sous les perceptions claires d'actes volontaires ou libres qui se rapportent à ce monde extérieur où l'homme est appelé à vivre.

Mais, quelque obscurci que soit le sens de mon individualité, il n'en est pas moins le fonds naturel et vrai de toutes les formes diverses sous lesquelles l'homme intérieur se manifeste ou se pense lui-même en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, au titre quelconque d'objets ou de représentations.

En prenant le texte de la deuxième proposition, nous nous croyons fondés à dire que l'homme concret, dès qu'il existe au titre de personne (qui cesse d'être confondu avec la nature) distingue primitivement et par le sens de l'effort seul, les deux élé-

ments qui constituent en lui ce que nous appelons humanité, nature humaine mixte ou double dans la réalité absolue.

Le vouloir ou l'effort moteur est un dans son sens; les organes mus sont plusieurs et directement aperçus ainsi.

L'aperception interne n'est autre que celle de l'unité dans la pluralité; le corps propre est le terme immédiat de déploiement de la force motrice; dans ce sens, on peut dire aussi que le corps propre est l'objet immédiat de l'âme.

Mais ces mêmes organes passibles de l'action involontaire de l'âme, sont passibles aussi des impressions affectives étrangères à cette force; comme les mouvements voulus se localisent sur les organes qui les exécutent, les sensations reçues par les organes sensitifs et mobiles à la fois, sont perçues par le moi aux mêmes lieux du corps où l'effort s'exerce.

Ainsi localisées, les modifications passives de la sensibilité ne peuvent qu'être distinctes et du moi qui réside tout entier dans le sens de l'effort, et des produits immédiats de son activité.

Mais, percevoir des changements dans quelque partie sensible de l'organisation sans l'effort voulu, ou contrairement à la tendance propre du vouloir, c'est ce qu'on peut appeler ici l'objet de la représentation ou de la sensation passive, localisée ou

réduite à la cause extérieure ou force étrangère non-moi, productive de cette sensation. Il est donc vrai de dire que l'homme concret, en tant que sensible et actif, encore que son corps propre se distinguerait de ses représentations ou sensations localisées, et des objets de ces représentations, ne peut les distinguer nettement les unes des autres, surtout celles qui, étant rapportées au même organe, appartiennent à la même espèce, comme les odeurs, saveurs, impressions tactiles, etc.

3°-4° Si l'homme était borné, d'une part, à sentir ou à éprouver des modifications passives dans les diverses parties de son corps, et, d'autre part, à agir ou à opérer par son vouloir des mouvements ou changements quelconques dans ce corps, l'homme serait réduit ainsi à la conscience de lui-même, en sa double qualité d'agent et de patient; il ne pourrait avoir aucune idée des objets autrement que comme des causes ou forces productives simples de tout ce qu'il sentirait en lui et hors de lui ou dans son organisation, sans que sa volonté allât contre ces forces.

Etant donnée, l'aperception interne de ce rapport primitif et fondamental de cause à effet (comme l'homme est donné à lui-même), ces deux termes du rapport sont aussi donnés, distincts, mais non séparés. Or, voilà précisément ce qui fait la difficulté du premier problème de la philosophie; on

voudrait savoir ce qu'est en soi, dans l'absolu, cette cause moi qui n'existe et ne peut se sentir que comme cause; on voudrait savoir aussi ce qu'est en soi tel effet qui ne peut exister qu'au même titre d'effet, ou dans son rapport à sa cause moi, quand le mode est actif ou volontaire, et non-moi quand le mode est involontaire et la sensation passive.

Sans doute, ce problème peut paraître obscur et tout à fait indéterminé quand il s'agit de concevoir la force de l'âme en soi, comme virtuelle de tout effet sensible qui l'actualise ou manifeste son existence, et réciproquement de concevoir une modification sensible quelconque qui existe dans l'organisation humaine sans moi, c'est-à-dire sans aucune part de conscience.

Et pourtant il n'y a là aucune impossibilité; bien plus, la notion de force virtuelle d'un côté, et l'idée de sensation passive purement animale, de l'autre, sont accessibles à l'intelligence et, jusqu'à un certain point, à l'expérience intérieure qui peut les constater en fait; tandis que le problème est insoluble et évidemment impossible, si l'on demande ce qu'est l'âme au titre purement modifiable, sans aucun attribut ou mode actuel, et réciproquement, ce qu'est une modification sensible quelconque sans la substance ou sans le sujet à qui elle est nécessairement inhérente.

Aussi Descartes, qui entendait à fond la question

première, admet-il de prime abord une substance qui pense, qui sent par sa nature, par cela qu'elle existe.

D'où le système des idées innées, dont on ne se sauve, en partant de la même notion de substance modifiable, qu'en tombant dans les contradictions et les impossibilités dont les doctrines de Locke et celles de Condillac offrent de déplorables exemples, lorsqu'ils prétendent faire créer le sujet sentant moi par l'objet senti, etc.

Revenant à notre texte, et supposant l'homme concret réduit à ses propres limites et ne connaissant que lui-même au double titre de moteur et sentant, nous disons que l'homme se distingue lui-même par le sens de l'effort de toutes les sensations passives localisées dans les parties de son propre corps; de plus, qu'il se distingue des causes extérieures ou forces étrangères, causes de ses sensations; enfin, qu'il distingue en même temps toute sensation de la cause moi qui la fait commencer.

Remarquons encore ici combien il y a peu de conséquence ou de réflexion dans les doctrines des philosophes, qui prétendent construire la science humaine avec des sensations. Sans doute, l'homme n'a aucune idée des causes ou forces productives des phénomènes qu'il représente en lui ou hors de lui, si l'on entend dans ce sens que nulle cause ou force ne peut se représenter ou se figurer à l'imagi-

nation ou aux sens, et qu'il n'y a point d'image; autrement, la cause qui fait commencer ces phénomènes serait aussi un phénomène transitoire, c'est-à-dire qu'il n'y aurait point une cause, et c'est là le cercle vicieux où tourne la philosophie sceptique, soit à dessein, soit sans s'en douter.

S'il n'existe pour l'homme rien qui ne doive, ne puisse être représenté ou conçu comme sensation, idée ou image, certainement il n'existe rien, pour nous, à quoi la détermination de cause, ou force productive, doive être appliquée; car il est certain que l'homme ne se représente rien sous ce titre; mais aussi il faut convenir qu'il n'existe pas lui-même, car il n'a aucune représentation ou idée de cette personne individuelle qui s'appelle moi, et, en exceptant même l'existence réelle de ce moi phénoménal, il faudrait convenir de plus qu'il n'y a d'idée d'aucun de ces objets sur quoi roule pourtant toute la science physique, si l'on arrive à prouver, comme il est, je crois, facile, que les objets ne sont pour l'homme que des causes de sensations, distinctes de ces sensations comme du sujet qui les perçoit, et se rapportant tout à la fois : 1° à des causes inimaginables dont il ne sait rien, sinon qu'elles existent nécessairement (ce qui est bien une science, du moins commencée, et que nous appelons croyance, si l'on préfère ce mot); et 2° à un certain lieu de l'étendue, soit intérieure, qui constitue le corps propre, soit

extérieure, qui constitue le corps étranger, cette étendue n'étant qu'une forme ou un mode de coordination de certaines sensations ou intuitions spécifiques, ainsi qu'il va être expliqué.

5° « Parmi les représentations qui lui viennent du dehors, et qui paraissent être les effets d'objets (causes) agissant sur lui, l'homme distingue deux sortes d'impressions; il rapporte les unes aux objets, et elles servent à déterminer leurs attributs ou produits : ce sont les intuitions; il rapporte les autres au sujet qui les éprouve, en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement : ce sont les sensations. »

Toutes les questions premières de la philosophie sont comprises, et je dirais enveloppées dans cet énoncé; il ne s'agirait que d'en préciser les termes.

Qu'est-ce que le sujet? qu'est-ce que l'objet? qu'est-ce que le rapport des impressions à l'une ou à l'autre?

Puisque c'est de l'homme qu'il s'agit, le sujet s'entend dans le concret comme un composé primitif de deux éléments ou termes en rapport, savoir : 1° d'une force active moi qui s'aperçoit immédiatement dans ce qu'elle sait et perçoit, ou connaît par là immédiatement ce qu'elle ne fait pas et qui est distinct d'elle; 2° d'une organisation vivante qui peut être dite se sentir ou se mouvoir spontanément, mais qui ne s'aperçoit pas ou ne sait pas qu'elle vit et sent.

Le sujet moi, réduit à ses propres limites, se concentre dans le sens de l'effort et ne rapporte à lui-même, au titre individuel, que les produits immédiats ou médiats de la force constitutive.

Le corps animé se meut spontanément, en vertu de forces étrangères et indépendamment de l'effort ou de l'aperception du moi. En ce sens, toute impression passive localisée dans quelque organe peut être dite venir du dehors sous deux rapports à la fois, savoir celui d'inhérence au corps organique ou à la substance pensante, entendue sous raison de matière, et celui de causalité externe en tant que la modification adventive est prise comme effet d'une cause ou d'une force (x) qui change l'état du corps et produit la sensation.

Cette force ne peut être conçue autrement que comme simple, à l'instar du moi qui en est le type. Elle est plus que non-moi, et cette relation de cause, à laquelle l'homme attribue un effet sur lui, emporte la réalité et non une pure prévention.

Il y a donc là deux points de vue qu'il importe essentiellement de ne pas confondre, savoir : le point de vue anthropologique où l'on dit que l'homme rapporte ses impressions venues du dehors au sujet qui les éprouve, c'est-à-dire à lui-même, unité composée de la force et de la matière ; et ce point de vue psychologique, où le sujet n'est autre que cette force unique et simple moi, qui s'attribue les modes

actifs, produits de son effort voulu, exclusivement à toute modification passive qu'elle met hors d'elle ou qu'elle perçoit dans le sujet organique sur qui son activité se déploie.

Ainsi ces modifications, qui sont dites venir du dedans ou intérieures à l'homme, n'en sont pas moins extérieures au moi, et les sensations, même affectives, rapportées au corps propre, partie intégrante de l'homme, servent à déterminer les attributs ou prédicats de l'objet immédiat au moi, comme les intuitions servent à déterminer les attributs ou prédicats des corps étrangers, seuls objets pour l'homme, qui croit les atteindre immédiatement par les sens de l'intuition.

Mais qu'est-ce donc que ces objets extérieurs, non seulement pour le moi, mais pour l'homme qui les perçoit comme étrangers à lui ou à son propre corps? Qu'est-ce que l'intuition externe de ces objets distincts d'eux comme ils sont distingués d'elle?

En quel sens peut-on dire que ces intuitions ont donné à l'homme la première idée d'une réalité objective, cause de ces intuitions et indépendante d'elles? Est-ce que l'idée de force ou la notion de cause efficiente fait partie essentielle de l'intuition, nécessairement, dans toute perception ou idée d'une sensation affective localisée dans une partie de l'organisation?

Enfin, n'y a-t-il pas aussi une intuition immédiate

de ce corps propre qui correspond à l'intuition des objets externes et qui en est la condition nécessaire?

Ces questions pourront se résoudre ou s'éclaircir par la suite : je m'arrête sur la dernière, qui renferme implicitement toutes les autres.

Le système organisé vivant, l'animal, forme un seul tout dont les parties solidaires, jusqu'aux moindres atomes et à la dernière molécule, sentent et fonctionnent chacune à sa manière et suivant le rôle qu'elle joue dans le tout, l'animal (1).

Comparable, sous ce rapport, à la force de gravitation, la force vitale et sensitive (une ou plusieurs) pénètre les masses ou composés organiques et agit sur chacune des parties ou monades ou êtres simples qui s'identifient avec les formes mêmes ou principes de vie, ayant la perception pour essence, sous le point de vue leibnitzien; ces forces sont unies et coordonnées entre elles en concourant au

(1) Chaque substance simple, dit Leibnitz, qui fait le centre d'une substance composée, comme d'un animal, et le principe de son unité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades qui constituent le corps propre de cette monade, suivant les affecttions duquel elle représente, comme dans un centre, les choses qui sont hors d'elle.

La perception, dit Bacon, est partout pour ceux qui veulent l'y voir. On aurait dû chercher la différence qui est entre la perception et le sentiment, non pas seulement en comparant les êtres sensibles avec les insensibles, comme les plantes et les animaux, quant à la totalité de leur corps, mais, de plus, en cherchant *pourquoi*, même dans un seul corps sensible, il est tant d'actions qui s'exécutent sans le moindre sentiment; pourquoi les aliments sont digé-

but commun de conservation, de développement et de permanence du même animal.

Ainsi commence et s'entretient cette vie ou sensibilité animale, qu'on ne peut dire être simple qu'à la même manière dont on considère en mécanique la résultante unique de plusieurs forces composantes qui, en agissant sur les diverses parties d'une machine, liées entre elles, impriment à toutes une impulsion commune que l'analyse mathématique ramène à ses éléments ou aux forces primitives et simples qui la composent ou la déterminent à chaque instant.

Comme il y a un centre de gravité où toutes les forces de la machine sont unies et confondues en une seule, il y a dans la machine vivante de la nature un centre de vie et de sensibilité, ce qui ne peut faire que la combinaison sentante soit une véritable unité de la nature de celle qui a son type exclusif dans le vouloir ou le sentiment de l'effort.

rés, etc.; pourquoi les artères font leurs vibrations; enfin, pourquoi tous les viscères, comme autant d'ateliers vivants, exécutent leurs fonctions; et tout cela, ainsi qu'une infinité d'autres choses, sans que le sentiment ait lieu et les fasse apercevoir. Mais les hommes n'ont pas eu la vue assez fine pour découvrir en quoi consiste l'action qui fait la sensation; quel genre de corps, quel redoublement d'impression est nécessaire pour que le sentiment s'ensuive. Et il ne s'agit point ici d'une simple distinction de mots, mais d'une chose de la plus grande importance, qui mérite des recherches approfondies, par l'infinité de connaissances utiles qui peuvent en résulter, etc.

Les divers modes de coordination ou de correspondances et d'influence réciproque qu'ont entre elles toutes les parties du système organique, avec les forces vivantes et sentantes qui les animent jusque dans leurs derniers éléments, sont du ressort de la physiologie.

Nous ne parlerons ici que du mode fondamental de coordination, commun à tous les éléments, ou êtres simples qui forment divers agrégats ou composés de la nature vivante ou morte, sensible ou insensible, susceptibles de se représenter sous cette forme ou ce mode de coordination de leurs éléments, qui seule les rend perceptibles ou objets d'intuition externe.

L'imagination recule devant ce monde d'infiniment petits dont chaque élément est un tout complet composé d'organes mus par des forces vivantes, sentantes et motrices, etc.

Autant l'observation microscopique peut pénétrer dans cet abîme d'infinis en petitesse, autant elle voit s'étendre les limites d'un monde invisible peuplé d'êtres vivants, dont aucun sens de l'homme n'aurait pu soupçonner l'existence; et rien ne prouve qu'il y ait une limite à cette progression décroissante. Nous nommons les êtres simples, nous cherchons à les entendre objectivement sous des termes négatifs d'inétendus, de matériels; mais ce n'est pas sous des idées préventives que la pensée peut

atteindre les objets réels et en justifier la réalité, par la manière même dont ils nous apparaissent.

Ce n'est pas non plus la notion de force, de cause, qui est obscure, inaccessible à l'esprit, et, comme l'entend notre philosophie moderne, impossible à justifier en réalité, par aucun fait d'expérience quelconque; ce qui est obscur et vraiment inconcevable, c'est l'étendue réelle composée d'éléments, d'inétendus ou divisibles sans fin; c'est une substance passive ou purement modifiable, douée de personnalité individuelle, et s'entendant elle-même sous raison de matière.

Aussi les esprits conséquents et qui pensent comme il faut, se trouvent-ils conduits au point de spiritualiser le monde comme l'a fait Leibnitz, en n'admettant d'autre réalité que celle des êtres simples, dont toute l'essence est la force active qui contient en elle toutes les déterminations et ne reçoit rien du dehors.

Dès lors, l'étendue n'est qu'un pur phénomène relatif à notre manière de nous représenter les existences autres que la nôtre par les sens de l'intuition, dont le toucher et la vue sont les premiers et les plus influents.

Dès lors aussi, l'espace n'est plus que le mode de coordination ou l'ordre des êtres existants, tels que l'intuition les représente hors de nous, comme le temps est l'ordre des successifs, comme ils se mani-

festent en nous par la pensée ou l'aperception interne.

Étant donnés, d'une part, les objets étendus, tels qu'ils apparaissent directement à ces sens de l'intuition, étant donnés d'autre part, soit comme notions *à priori*, soit comme faits, soit encore comme hypothèses, déduites de l'observation, l'existence réelle des êtres simples ou des forces comme éléments de la réalité de la matière et de tout ce que nous appelons corps, etc., il s'agirait de savoir comment nous pouvons, s'il n'y a que des êtres simples, réellement exister hors de nous; d'où vient cette idée invincible de réalité que nous attribuons, malgré nous, aux substances étendues, matérielles, que nous appelons corps? Et, si nous ne concevons rien hors de nous ou en nous-mêmes que sous la forme de l'espace ou de l'étendue, comment concevons-nous la conception d'êtres réels simples et croyons-nous à leur réalité nécessaire?

Nous exprimons sous le mot d'intuition toute représentation médiate ou immédiate d'un objet étendu ayant des parties contiguës, distinctes, les unes hors des autres. On voudrait pouvoir entendre comment l'intuition d'étendue matérielle dont le moi se distingue ou se sépare, dès qu'il commence à exister, dès qu'il n'est plus la nature, ou que la nature n'est plus lui, comment cette intuition pourra se concilier avec la réalité exclusivement attribuée à des forces ou à des êtres simples, des éléments,

des composés substantiels, appelés corps; quelles seraient, dans cette hypothèse, les conditions organiques de ces intuitions étendues; quel fondement elles auraient soit dans l'objet externe ainsi représenté, soit dans le sujet simple de la représentation.

En admettant la réalité absolue des êtres simples ou des forces comme les seuls éléments vrais de tous les composés étendus ou matériels de cette nature objective dont l'homme (moi) se distingue ou se sépare, il faudrait dire qu'en se composant ou se coordonnant entre elles, de manière à former une étendue donnée par intuition, ces êtres ou forces se dépouillent de leur nature ou de leur essence de force, ou prennent dans le composé des propriétés ou attributs opposés à ceux qui leur appartiennent comme éléments.

Tout ce que nous appelons corps est en effet perçu ou conçu comme passif et inerte, par cela qu'il l'est comme étendu; il exclut par là même l'idée d'unité simple indivisible et d'activité spontanée qui appartiendrait à ses éléments, à titre de forces.

L'observation ou l'expérience physique suffit pour nous apprendre qu'un composé étant détruit ou résolu dans ses éléments constitutifs, l'espèce d'activité propre à ceux-ci, qui était comme enveloppée ou enchaînée dans l'agrégation étendue, se

reproduit et se manifeste par des efforts sensibles; mais alors aussi l'étendue a disparu, et il ne reste pas d'objet.

Ce que nous appelons destruction ou mort ne fait donc que rompre ces liens qui tenaient embrassés les principes de vie.

Ainsi pourraient se justifier même dans le physique, ces paroles qui ont un sens bien plus élevé : « La mort est absorbée par la vie. »

Les éléments du composé rendus à eux-mêmes comme forces, viennent chercher les organes vivants, et les sollicitant jusque dans leur vie ou leur sensibilité spéciale, produisent dans l'homme des sensations auxquelles sa volonté, son moi, n'a aucune part ou ne concourt que d'une manière indirecte.

Les éléments des composés intuitifs considérés soit comme êtres simples ou forces essentielles, soit comme atomes encore matériels ou étendus, quoique imperceptibles, sont-ils tous de même nature, et la différence existant entre les composés qui s'en forment, tient-elle uniquement à l'arrangement des parties ou à leurs modes de combinaison ou de coordination des formes primitives, modes dont la diversité seule fait que les attributs ou propriétés des éléments tantôt s'enveloppent, tantôt se développent dans les composés? Nous ne le savons pas, et nous consentons à l'ignorer.

Ce que nous croyons savoir, c'est que les composés organisés vivants, dont il s'agit présentement, se forment de parties qui sont elles-mêmes organisées vivantes, lesquelles se composent elles-mêmes, d'autres parties semblables en descendant ainsi, par une série de subdivisions dont la limite ne peut être assignée jusqu'à l'élément primitif, ou germe organique qui contient lui-même un tout vivant ou appelé à vivre et à sentir, etc.

Les parties vivantes ou les éléments sensitifs se coordonnent en étendue sous forme d'être quelconque, et sous des lois de sympathies générales et spéciales que la physiologie s'attache à déterminer et qui n'entrent point dans notre sujet actuel.

Dans les diverses espèces d'êtres dont se compose l'échelle animale, depuis le polype jusqu'à l'homme animal inclusivement (nous laissons en dehors la personne humaine), en considérant la vie, et avec elle la sensibilité dans un degré plus ou moins obscur, comme inhérente aux éléments de l'étendue organisée et, par suite, comme attribut de composé organique formé de la réunion de ces éléments ou de leur coordination sous cette étendue, on ne fait réellement aucune concession au matérialisme; pour qu'il pût en tirer avantage, il faudrait lui accorder que la combinaison étendue, organique, qui vit et sent ou qui subit, comme étendue, quelque modification sourde, comparable à ce que nous appelons sen-

sation vague de plaisir ou de douleur, pût en même temps sentir toutes les parties vivantes et sentantes, c'est-à-dire qu'elle fût à la fois une et plusieurs, simple et composée, elle et une autre.

Attribuer la sensation à l'étendue organique, c'est précisément mettre à part de cette étendue la personne qui se distingue de la sensation; c'est montrer que la pensée et le vouloir du moi ne sauraient être rangés parmi les attributs ou les modes de quelque substance étendue, comme essentiellement hétérogènes à tout ce qui appartient à cette substance ou qui la constitue.

Parmi les différentes espèces d'impressions sensibles que l'homme distingue en lui, ou dans le corps, et hors de lui, dans ce qu'il appelle objets extérieurs, il en est que l'activité du moi peut seule rendre claires; il en est d'autres qui sont naturellement aussi claires et distinctes, en telle sorte que le moi ne fait que les constater comme elles sont, sans ajouter sensiblement aucun caractère de netteté qui lui appartienne.

Les conditions organiques, qui sont tout dans ce dernier cas, ne sauraient que s'appliquer également au premier, où l'activité du moi joue le principal rôle et transforme la sensation obscure et confuse en perception claire.

Cherchons donc à déterminer physiologiquement quelles sont les conditions qui peuvent rendre une

sensation distincte par elle-même ou dans son organe.

Les organes des sensations, appelés improprement sens externes, sont composés de nerfs unis et confondus en un seul faisceau, qui s'étend depuis l'organe où il aboutit jusqu'au cerveau, où il a son origine.

Ce faisceau se divise et se subdivise indéfiniment en filets nerveux, dont les extrémités se réunissent et se pressent en un tissu sensible, épanoui en dehors, et ouvert aux impressions appropriées à son mode de vie, comme à son espèce de sensibilité.

Cette sensibilité propre et spéciale de chaque organe extérieur est susceptible d'être modifiée par une multitude de causes, ou forces excitatives proportionnées en nombre aux différences d'arrangement et de disposition des parties de l'organe dont il s'agit.

La pression qu'exercent entre elles les parties élémentaires d'un faisceau, qui n'est lui-même qu'un des éléments de la composition de l'organe entier, le mouvement intérieur que la force vitale entretient continuellement au sein de cet organe et jusque dans ses plus petites parties, sont les sources non interrompues des impressions propres aux corps vivants, impressions obscures, il est vrai, et insensibles en apparence, en tant qu'elles sont

absorbées par le nombre et la variété de celles qui viennent du dehors, mais qui n'en sont pas moins le fondement et comme l'étoffe de toutes les espèces de sensations adventices, qui ne sont que des modifications passagères de la sensibilité vitale inhérente au corps et inséparable de lui.

Dans l'absence des sensations du dehors, ces impressions vitales de l'organe externe ou celles des moindres fibres nerveuses qui le composent, deviendront aussi de véritables sensations animales, pourvu que la condition organique attachée à ces sensations s'y trouve.

Or, elle s'y trouve en effet, 1° s'il y a continuité des mêmes nerfs et de toutes les fibres élémentaires depuis les extrémités sentantes, en vertu de leur vie propre, jusqu'à leurs racines dans le cerveau ;

2° Si cette transmission de chaque impression vitale, propre aux parties élementaires du même organe, commence dans une extrémité nerveuse distincte de toutes celles qui sont transmises au centre commun directement et sans se confondre entre elles ou avec d'autres de la même espèce qui viennent de différentes parties du corps.

Cela posé, il devra y avoir autant d'espèces d'impressions vitales naturellement distinctes dans l'animal, qu'il y a d'organes externes où ces conditions sont satisfaites.

Ce sont les mêmes, en effet, qui servent à distin-

guer les sensations du dehors et constituent la clarté de représentation qui leur est propre.

A part de toute l'activité de la personne humaine, et en vertu des seules fonctions impressives constitutives de sa vie, il y aura pour l'homme animal ce que j'appelle intuition immédiate de son corps propre et des divers organes où les sensations du dehors viendront successivement se localiser.

Mais le rôle des nerfs ou fibres nerveuses d'un organe sentant qui transmet ainsi les sensations vitales des extrémités au centre, n'est pas borné à cette seule fonction passive.

L'anatomie physiologique, poussée de nos jours à un haut degré de perfection (1), a découvert que les nerfs qui portent au cerveau les impressions reçues par leurs extrémités, transmettent en sens inverse l'influence motrice du cerveau aux parties musculaires qui entrent aussi dans la composition des organes externes, et ont, comme nous le verrons, la part de condition nécessaire à la perception du rapport d'extériorité ou de localisation des sensations diverses.

Ces deux fonctions sensitive et motrice ont lieu dans l'état naturel et pendant la veille, et s'exercent par deux parties séparées dans toute la longueur du même nerf, par une sorte de cloison : la partie

(1) *Voyez* le Mémoire de M. Magendie.

antérieure du même tuyau nerveux est celle qui transmet les impressions sensibles des extrémités au centre; la partie postérieure porte l'influence motrice du centre aux extrémités nerveuses qui viennent s'aboucher aux fibres musculaires, et déterminer leurs contractions ou leur déplacement.

Ainsi, l'organe externe, où l'impression sensible commence, est mu au même instant de la manière la plus propre à compléter la perception ainsi formée de ces deux sortes d'éléments.

A la contraction des fibres musculaires, ou encore à la pression et à la collision de leurs parties contiguës, correspond une espèce d'impression sensible où se trouvent réunies les conditions propres à les rendre mutuellement distinctes.

Ces impressions, qui commencent à la racine des nerfs, quelle que soit la nature de leur cause, affectent une surface organique formée de parties juxtaposées et intimement unies dans le tissu nerveux musculaire, sans se confondre.

La force qui les met en jeu ou qui change leur état ou leur ton naturel, pénètre la masse et agit sur chacune de ses parties; toutes ces impressions ou déterminations motrices se réunissent sans se confondre; et ainsi elles se représentent dans l'ordre de coexistence que nous appelons l'étendue.

Cette intuition de l'étendue tient toujours, en

effet, à ce que chaque molécule ou fibre nerveuse soit mise en jeu distinctement de toute autre fibre collatérale par un même agent, par une même cause d'impression qui s'applique à elle; que si l'une ou l'autre de ces deux conditions manque, si tout l'organe est ébranlé à la fois et en masse par une seule cause exclusive, ou si plusieurs agents d'impressions affectent à la fois les mêmes points nerveux, la même fibre distincte, il y aura sensation confuse dans l'animal, et point d'intuition distincte localisée ou représentative d'une étendue quelconque.

De là il suit (contre Leibnitz) que la sensation animale purement affective est confuse par sa nature même, tant que les impressions organiques qui concourent à la produire affectent des parties nerveuses irrégulièrement disposées, ou agissent plusieurs à la fois sur les mêmes points de l'organe; que ces conditions changent et que celles de l'intuition aient lieu, la sensation n'existe plus ou peut encore se joindre, dans certains degrés, à l'intuition sans se transformer.

Il suit encore que si, au moyen de quelque organe différent de ceux par lesquels l'homme se représente les autres existences, il pouvait avoir une perception distincte des éléments de l'étendue, soit de notre propre corps, soit des corps étrangers, toute l'étendue disparaîtrait aux sens, et par cela que les êtres simples tomberaient sous le sens di-

rect de l'être intelligent et actif, les corps tels que nous les percevons, la substance elle-même, entendue sous raison de matière, cesseraient d'être perçus et entendus par l'esprit.

Reprenons maintenant.

Cette espèce de sentiment vague et obscur lié à tout mode de vie animale ou organique, ne diffère point pour l'homme animal, de celui de l'existence ou de la présence de l'étendue de son corps; c'est le fonds auquel toutes les impressions senties se rattachent, et elles ne sont véritablement senties dans le tout de l'animal, qu'en tant qu'elles affectent une partie de l'étendue organique du corps vivant et modifient ou changent son état ; c'est-à-dire le ton actuel de sa vie ou de sa sensibilité propre. Otez cette étendue sentante, et l'imagination ne trouvera plus où rattacher ce pur phénomène sensitif.

Mais comment cette étendue sentante peut-elle être sentie par le moi ou la personne qui l'aperçoit par intuition en s'apercevant elle-même? Cette question, qui peut trouver sa réponse dans l'expérience intérieure ou le fait même de conscience, n'est que la traduction du problème de la métaphysique: quel est le lien des deux substances spirituelle et matérielle? Si ce problème ontologique est susceptible d'être résolu, il faudrait en chercher les données dans les faits primitifs du sens intime et dans

leurs conditions comparées. C'est à quoi nous procédons.

Nous avons considéré précédemment que la force motrice de l'âme est déployée à la fois sur tous les organes externes placés sous sa dépendance, sur les muscles contractés dans l'immobilité du corps, l'œil tenu ouvert dans d'épaisses ténèbres, l'ouïe tendue dans le silence de la nature, les mouvements d'inspiration répétés sans aucune cause odorante. Par le fait seul de cet exercice, le sens de l'effort, isolé de toute cause d'impression, et n'ayant d'autre principe que la force vraiment hyperorganique qui opère par le vouloir, le moi, avons-nous dit, serait pleinement constitué.

Le moi, sans doute; mais l'homme, sujet mixte à ses propres yeux, ne serait pas tel pour lui-même sans l'union de deux vies qui constituent son humanité ; car l'homme n'agit qu'en sentant, et l'action même de la volonté est nécessairement accompagnée, précédée ou suivie de quelque passion.

Les organes du mouvement volontaire ont leur mode de vie. Leurs parties élémentaires sont disposées ou coordonnées de la manière la plus propre à donner aux impressions immédiates qui y ont leur siége ces caractères d'intuitions distinctes, directement transmises au centre commun; elles donnent le premier éveil à la force motrice de l'âme, et précèdent et amènent les premiers efforts, et

affectent sa tendance virtuelle à mouvoir les organes matériels placés sous son influence.

Dans l'exercice complet du sens de l'effort, le moi, qui commence le mouvement, aperçoit l'effort qu'il fait, et cette aperception se lie au même déploiement immédiat de la force de l'âme sur les racines des nerfs qui transmettent son action aux organes immobiles du corps.

Aux contractions ou mouvements opérés par le vouloir correspondent des impressions spéciales d'un caractère particulier qui ne permettent pas de les confondre avec aucune des impressions reçues par les extrémités nerveuses qui affectent plus ou moins la sensibilité animale, soit qu'elles se transmettent des extrémités au centre commun, soient qu'elles n'aient avec lui aucune connexion directe.

Il résulte même de l'observation physiologique que l'animal pourrait éprouver de telles impressions quand il n'aurait pas de cerveau ni rien qui en tînt lieu.

On pourrait demander, en cette occasion, si les nerfs purement sensitifs, et qui ne se lient à aucune fonction ou mouvement volontaire, ne contiennent pas l'espèce de cloison observée dans les nerfs qui servent en même temps, dans l'homme, aux fonctions simultanées de la sensibilité et de la motilité, ou bien, si l'analogie qui doit exister entre les faits de sentiment et leurs conditions organiques sont

pour la négative. Mais quel que soit le résultat des expériences physiologiques sur ce point, il est certain, du moins par les faits, que les changements sentis ou aperçus immédiatement dans les organes de la locomotion au moment où la volonté s'exerce, forment une espèce de modes, *sui generis*, les seuls que le moi s'attribue comme en étant cause, en tant que le vouloir opère instantanément et d'une manière immédiate, les seuls aussi qui tiennent dans l'organisation à une condition unique, savoir : de commencer, non par les extrémités des nerfs excités du dehors par des causes quelconques de nature diverse comme tout ce que nous appelons sensations, mais de commencer par les racines des nerfs moteurs, par l'action d'une seule cause ou force unique qui agit sur les racines, et dont l'influence se transmet du centre aux extrémités d'une manière inverse de celle qui a lieu dans les sensations. A la vérité, cette condition, à laquelle s'attache l'exercice du sens de l'effort ou de l'activité, se lie elle-même à une autre condition proprement organique, celle de la réceptivité de l'organe qui doit être apte à recevoir l'influence de la force motrice transmise jusqu'à lui par la force des nerfs cérébraux.

Cette condition de réceptivité commune au sens de l'effort et aux organes des sens extérieurs, c'est là ce qui constitue la partie passive des modifications; la force exclusivement soumise à la volonté et à

l'activité du corps, c'est là ce qui se manifeste le plus clairement à la conscience.

L'organe soumis à la volonté ne l'est point quant à sa nature, quant à son état de vie ou de sensibilité propre, mais seulement quant au mode ou changement que la force de l'âme produit dans cet état en agissant sur l'organe ou par l'organe donné : c'est bien cette force qui commence, qui crée le mouvement, qui opère les contractions musculaires, par l'intermède des nerfs ; mais elle ne crée pas l'étendue : l'étendue, l'inertie, ce poids de l'organe, l'arrangement ou le mode de coördination de ses parties ou molécules, tous ces éléments sont donnés comme base de l'intuition, comme termes de l'action de la force modifiante, et non comme produits transitoires de sa création, non plus que comme des modes et attributs de la substance.

En effet, tout ce que le *moi* n'opère pas en vertu de l'effort ou du vouloir constitutif, ne peut être attribué à l'âme au titre de force active, mais appartient à la substance entendue sous raison de matière, comme passive ou modifiable, et peut ainsi se rapporter au corps vivant et sentant sous les conditions et titres respectifs de sensations affectives ou d'intuitions, en tant que les impressions sont confuses ou en tant qu'elles sont naturellement distinctes.

Ni ces sensations ni ces intuitions ne sont les produits de l'activité du *moi*, mais elles sont perçues,

localisées, et par là même distinguées du *moi* en tant qu'elles s'unissent plus ou moins directement au sens de l'effort, ou se rencontrent dans des organes particuliers où concourent les deux fonctions sensitives et motrices qui sont unies ensemble par le lien de la vie animale, mais qui ne se lient à l'unité de conscience de la personne humaine que par l'intermédiaire du sens de l'effort. Otez l'exercice de ce sens, et il restera encore des sensations animales ou des intuitions au même titre, et l'homme identifié avec la nature par ces impressions mêmes, ne pourra se distinguer *lui* dans ce qui le fait *lui*.

Il ne s'agit point ici de distinctions artificielles purement abstraites ou nominales, mais de distinctions de faits justifiées par le sens intime, et que l'observation physiologique elle-même peut justifier.

On sait que dans certains cas de paralysie les organes de la locomotion peuvent être oblitérés en tout ou en partie, quoique la susceptibilité nerveuse demeure la même, et que les impressions externes ou internes continuent à affecter la sensibilité animale.

Un habile observateur nous a décrit l'expérience qu'il eut occasion de faire sur un hémiplégique qui sentait vivement les impressions faites sur des parties paralysées, mais sans les rapporter à leur siége, ni à aucun lieu déterminé du corps, quoiqu'il les

sentît généralement dans ce corps en masse comme nous sentons nous-mêmes les impressions qui, par leur nature ou l'intensité de leur force excitative, affectent la sensibilité générale sans absorber le moi tout entier.

Dans cette expérience, dont l'auteur rapporte les curieux détails, le malade ressentait de vives douleurs, et le témoignait par des plaintes, quand on lui contournaît les doigts de la main paralysée; mais lorsqu'il ne voyait pas cette main ni l'action extérieure à laquelle elle était soumise, le paralytique ne pouvait assigner le siége de la douleur, et ne la ressentait que comme une impression générale de souffrance ou de malaise du corps, dont il est impossible d'assigner la cause ni le lieu.

Il faut bien remarquer, ici, toute la différence qui existe entre cette espèce de localisation immédiate, intérieure, des sensations ou des intuitions que nous prétendons rattacher uniquement au sens de l'effort, comme l'expérience ci-dessus semble propre à le démontrer, et cette autre localisation externe et médiate, par laquelle nous rapportons les différentes impressions du dehors aux parties de notre corps connues extérieurement par la vue comme peuvent l'être les objets ou corps étrangers.

Le paralytique cité jugeait, en voyant contourner sa main, qu'elle était le siége où agissait la cause de sa douleur; mais il ne sentait ou n'apercevait pas

immédiatement l'impression douloureuse dans la partie organique qu'elle affectait; il ne s'appropriait pas cette partie; il ne la sentait pas sienne tant qu'il n'agissait pas sur elle; il aurait pu dire plus naturellement qu'aucun autre : « Vous casserez cette main. »

Il est bien entendu que nous excluons de la localisation immédiate interne les impressions sensibles, ces premières affections que l'instinct animal, privé de toute conscience de moi, semble rapporter aux parties du corps organisé, le produit de cette réaction involontaire et inaperçue, telle que celle qui a lieu dans le fœtus, même au sein de la mère, et dans l'enfant à sa naissance, pendant le sommeil et dans tous les états où la vie organique et animale s'exerce sans qu'il y ait ni conscience, ni rien qui puisse s'attribuer au moi. (1) Les produits de cette réaction motrice, dis-je, sont des sensations comme les autres, qui commencent et se terminent aux organes sensitifs sans que le cerveau même y prenne quelque part nécessaire, et surtout sans que la force de l'âme y exerce son activité propre.

Il s'agit ici non d'une réaction nécessaire, mais d'une action volontaire qui part de l'âme et s'y termine en manifestant, avec sa force propre, l'exis-

(1) Cette division a été très-bien marquée par Bichat (voyez dans son *Traité de la vie et de la mort*, ce qu'il dit de la locomotion du fœtus, et de celle du sommeil ou des rêves).

tence et le lien des parties mobiles et sensibles de l'organisation qu'elle s'approprie.

Or, l'expérience du paralytique cité fait connaître clairement la part essentielle que prend le sens de l'effort, ou de l'activité, à cette localisation interne, qui ouvre le cercle de la connaissance, en révélant l'homme intérieur tout entier sans le secours même de l'objet. Il suffit qu'il y ait coordination des existences, sous forme d'étendue, pour que l'idée de cause disparaisse. Les uns admettent cette idée, les autres l'excluent.

L'action ou l'effort commence, de la part de l'âme, dans les racines cérébrales des nerfs moteurs, sans que la force motrice produise tout son effet sur le corps, et par là, se manifeste à elle-même comme force tout agissante.

Pour que l'action volontaire soit complète, et que la causalité du moi se manifeste comme le fait de conscience, une condition est requise de la part de l'organe : c'est, comme nous le disions tout à l'heure, que cet organe soit disposé à recevoir l'influence propre du moteur, ou que le ton de vie ou de sensibilité spéciale soit en rapport avec la force qui tend à le mettre en jeu. Si cette condition n'a pas lieu, s'il y a quelque oblitération accidentelle, soit dans les fibres musculaires, soit dans la partie interne des nerfs destinée à transmettre au centre l'effet sensible de la contraction ou du mouvement opéré, le

sens de l'effort ne s'exerce plus dans l'organe dont il s'agit, qui cesse ainsi d'appartenir à la volonté ou de se manifester immédiatement à la conscience du moi.

L'expérience précédente montre bien qu'un organe, paralysé pour le mouvement, peut recevoir et transmettre des impressions qui affectent l'animal sans être localisées ou rapportées à un siége déterminé, en raison de sa passivité même. D'où nous induisons la nécessité de l'intervention du sens de l'effort pour que les sensations soient localisées ou rapportées à un lieu du corps, le même où l'effort s'exerce.

La même expérience ne nous montre pas, il est vrai, qu'à part cette intervention du même sens actif, il ne puisse pas y avoir des intuitions naturellement distinctes et rapportées à un lieu du corps propre ou de l'étendue intérieure; il y a une multitude de faits pris dans la nature animale et dans les phénomènes de l'instinct, comme dans les songes et les différentes espèces d'altérations mentales, où l'activité constitutive de la personne ne s'exerce par aucun sens ou organe, qui prouvent bien que diverses intuitions, par exemple celles de la vue, ont un caractère propre de distinction et de clarté tout à fait indépendant du sens de l'effort ou de l'activité du moi : mais il n'en est pas moins vrai qu'à part cette condition hyperorganique de

l'effort ou du vouloir, qui constitue la personne présente à elle-même, les intuitions distinctes, non plus que les sensations confuses, ne seraient distinguées du moi, qui seul les localise en les rapportant à leurs siéges organiques.

On peut chercher, soit dans ces organes mêmes, soit dans les objets, les conditions qui rendent les impressions claires ou obscures, distinctes, confuses, sous un titre quelconque de sensations ou d'intuitions. La physiologie ou la physique peuvent reconnaître et assigner quelques-unes de ces conditions qui se prêtent à leurs expériences; mais il n'y a pour le moi qu'une seule manière de se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, à titre d'objet, de chose représentée; et comme il s'agit ici d'une distinction hyperorganique par sa nature, où l'analyse physiologique la plus subtile ne saurait suffire, l'analyse psychologique ne le pourrait pas davantage, si l'intuition d'étendue, par exemple, sous laquelle se représente tout ce qui est appelé corps matériel, était prise pour une modalité représentative de l'âme, comme si un mode quelconque pouvait être représenté ou conçu hors de son sujet d'inhérence, et comme si ce qui se représente hors du moi put être inhérent à l'âme.

En général, nulle sensation ou intuition objective ne saurait être considérée comme mode propre du sujet pensant, inhérent à lui, ou faisant partie

de son existence, sans démentir le fait même de l'existence individuelle du sujet.

Ici, je ne puis m'empêcher de rappeler comme exemple très instructif cette grande discussion qui eut lieu entre Malebranche et Arnaud sur les représentations objectives et sur l'origine et le caractère des idées représentatives. Dans le point de vue de Malebranche, les idées n'ont précisément de caractère de représentation claire et distincte qu'en tant qu'elles sont hors de l'âme, ou, ce qui revient au même (selon la vraie psychologie de notre grand métaphysicien), hors du moi qui les perçoit ou les conçoit, non point en lui, comme attributs ou modes de son existence, mais dans leur source réelle, savoir, en Dieu, d'où émane exclusivement la lumière par laquelle l'âme voit ce monde réel intelligible représenté par des perceptions ou idées claires adéquates qui ne sont elles-mêmes que des modes propres de manifestation de l'être universel, par qui et en qui tout vit, meut, sent, existe.

Il est si vrai que les idées (intuitions) claires représentatives ne sont pas les modalités propres de l'âme, que tout ce qui peut être véritablement modification intérieure de la substance sentante et pensante ne peut être conçu par elle que par la conscience ou sens intime, et non par des idées perçues ou conçues d'une manière obscure et confuse; aussi l'âme qui ne se connaît, non plus que ses sensations,

les seules choses qui soient véritablement en elle-même comme ses propres modes, que par conscience ou sentiment intérieur, ne peut être dite véritablement se connaître; n'y ayant point d'idée qui la représente à elle-même.

On peut voir dans les Œuvres d'Arnaud par quels arguments ce métaphysicien, disciple fidèle de la doctrine de Descartes, combat le principe de l'extériorité des idées ou des perceptions qu'il persiste à considérer comme de pures modalités représentatives de l'âme. Dans ce point de vue opposé à celui de la psychologie ou de la conscience, l'âme ne se prend plus pour le moi, comme l'entendait Malebranche, mais pour le sujet ontologique ou le substratum de ce moi qui n'est lui-même qu'un mode plus continu ou plus permanent de la substance pensante, mode intérieur qui se distingue à la vérité ou se sépare phénoménique-ment des modalités adventives, représentatives d'objets extérieurs, ce qui n'empêche pas que ces représentations ne soient des modes inhérents à la même substance dont le moi lui-même est le mode fondamental, identique et un.

Ainsi, dans la vérité métaphysique absolue, l'âme ne perçoit, ne voit qu'en elle-même, elle ne conçoit ou n'entend que sa propre pensée ou des idées qui sont ses propres modifications.

Les deux points de vue font également abstraction du principe d'activité: suivant l'un, les objets

n'ont que la réalité subjective des idées ou de l'être pensant qui peut rester seul; suivant l'autre, les idées prennent elles-mêmes la réalité objective des êtres matériels ou plutôt encore celle de l'être universel en qui et par qui elles sont.

Là se trouve une sorte de matérialisme subjectif, ici est l'idéalisme objectif et une sorte de panthéisme spirituel.

On peut dire que le principe de Descartes était gros de ces divers systèmes; l'idéalisme subjectif et objectif, le panthéisme spirituel et matériel, n'ont été que des conséquences logiquement déduites du même principe. Quand on part des notions, et qu'on procède à la composition d'un système, il semble d'abord qu'on sauve bien des difficultés, des embarras, des recherches; on croit jouir paisiblement, dans son cercle idéal, de cette sorte d'évidence et de repos d'esprit qui tient à ce que les conditions faites avec soi-même ou posées par les définitions, sont fidèlement remplies.

Mais un autre système, fondé sur la même base et procédant par la même méthode, seulement sous des conditions différentes, établit précisément des résultats contraires ou divergents du premier, et offrant les caractères d'une évidence semblable.

Lequel croire, comment se démêler au milieu de tant de contradictions, de doutes et d'incertitudes? Le métaphysicien, qui cherche ce qui est vrai,

est-il condamné pour toujours au supplice de Sisyphe roulant son rocher?

Le point de départ de l'analyse psychologique ne saurait être une notion comme celle de la substance pensante en soi: car il y a lieu de demander au sujet d'une telle notion, d'où elle vient, quelle est sa nature, son caractère, son titre de créance; et toute idée qui peut motiver ces demandes ne saurait avoir le caractère et la vertu du principe.

L'analyse ne peut partir que d'un fait primitif qui se constate par lui-même et ne se prouve pas ou s'explique par un autre qui soit tel au contraire que rien ne puisse être expliqué, conçu ou entendu sans lui; par suite, qu'il n'y ait rien d'antérieur dans l'ordre successif de l'existence, rien de plus simple dans l'ordre des coexistences dont il est le centre ou l'élément régulateur.

Le sens intime de l'individualité ou de l'existence du moi offre seul à l'analyse le caractère et les conditions du principe de la science de l'homme et de toute science. Il ne suffit pas en effet que l'âme soit à son titre absolu de substance ou de force virtuelle; il faut qu'elle se manifeste intérieurement au titre de moi ou de force agissante, pour qu'il y ait le premier fondement du *je* (j'existe, j'agis); la science ne date que de cette manifestation, et la notion de moi absolu s'y réfère nécessairement. Que serait en effet cette notion sans le sujet pensant moi qui s'entend lui-même?

L'âme cherche donc d'abord à reconnaître ce sujet, à tracer ses limites en le séparant de tout ce qui n'est pas lui; elle ne demande pas: qu'est-ce que l'âme ou quelle est son essence, comment elle s'unit au corps et quel est le mode de cette union? car l'analyse veut savoir d'abord ce qu'elle dit en donnant un nom au sujet qui perçoit la sensation, l'intuition, l'idée, et qui n'est pour lui-même ni sensation ni une idée comme une autre.

Dans le point de vue ontologique, la réalité des deux substances pensante et étendue, et la liaison de l'une à l'autre, ne peuvent être que des données primitives au titre de notions innées. Aussi, Descartes dit-il que l'âme a l'idée innée d'elle-même et de son union au corps. Il dit, par suite, très-conséquemment, qu'elle est inexplicable, que si nous pouvions l'entendre, nous entendrions tout, nous aurions l'omniscience du Créateur.

L'analyse ne touche pas à ce grand problème; le moi de l'homme est donné à lui-même par le fait de conscience qui embrasse, sous la même unité du sens actif, l'effort voulu et le terme sur qui cet effort se déploie.

Le même sens de l'effort qui manifeste l'âme à son titre de cause ou de force agissante, manifeste en même temps ce terme organique, étendu et inerte sur qui cette force se déploie, et que le vouloir modifie.

La liaison métaphysique de la substance pensante et de la substance étendue organisée est inintelligible *à priori.*

L'analyse s'élève jusqu'à la notion nécessaire de l'être actif et pensant en soi, et dans un monde substantiel avec qui il est en relation par son activité essentielle.

L'analyse psychologique pourra parvenir aussi à déterminer ou éclairer jusqu'à un certain point les éléments si obscurs et si vagues de la célèbre discussion que nous avons prise pour exemple, éléments obscurs et enveloppés sous le titre de modalités représentatives, inhérentes à l'âme humaine, comme sous celui d'idée vue en l'être universel, Dieu.

Malebranche, doué éminemment du sens psychologique qui s'unissait à une imagination créatrice, brillante, vive et profonde, qui avait plus besoin de créer que d'observer, remarque d'abord parfaitement la différence qui sépare les sensations affectives que l'âme ne rapporte qu'à son corps, et les idées claires, distinctes, représentatives des objets de ce monde intelligible renfermé dans l'être universel.

Les impressions affectives du plaisir ou de la douleur peuvent seules être considérées comme des modalités de l'âme inhérentes à elles, quoique rapportées au corps propre, et localisées dans ses parties.

Les intuitions ou les idées qui représentent le monde extérieur, sans affecter en aucune manière la sensibilité, sont bien véritablement hors du moi et, par suite, ne doivent pas être considérées comme attributs ou modes de l'étendue ou de l'espace extérieur où le moi les rapporte. Dira-t-on, pour justifier à quelques égards le système de Malebranche, que l'espace est le *sensorium* de Dieu, et que l'esprit de l'homme se met en communication avec Dieu quand il perçoit et entend la nature?

Il fallait que l'analyse commençât par bien entendre le rapport des impressions affectives rapportées au corps propre et localisées dans les parties distinctes de l'étendue, pour éclairer et chercher à résoudre le problème de l'extériorité des intuitions objectives et, par là, la grande question d'une existence autre que celle du moi.

Nous allons voir comment les deux problèmes peuvent se réduire à un seul, en dépendant de la même espèce de conditions.

« Ce raisonnement confus ou ce jugement naturel qui s'applique au corps, et que l'âme sent, n'est qu'une sensation qu'on peut dire composée.» (*Recherche de la vérité*, etc.)

On ne peut pas mieux exprimer ce qui fait le caractère, l'unité, la simplicité apparente de l'idée de sensation, malgré la composition ou la dualité d'éléments. Malebranche était ainsi dans la voie d'une

analyse, que les vues systématiques et la méthode comme le principe de la philosophie de Descartes, l'ont empêché de poursuivre.

Là où il y a des composés, il faut bien qu'il y ait des éléments distincts et séparables. Les impressions non localisées n'en affecteraient pas moins la sensibilité; nous l'avons vu dans l'expérience du paralytique. Réciproquement, la partie du corps mobile à volonté, où l'impression est rapportée, serait aperçue immédiatement par l'exercice du sens de l'effort, indépendamment de toute impression reçue par l'organe sensitif.

Voilà bien les deux éléments composés, les deux termes du rapport senti ou du jugement immédiat qu'on peut dire aussi naturel, en tant qu'il tient à la nature active et intelligible du moi, et non point à la nature purement sentante de l'instinct animal.

On pourrait dire que l'âme de l'homme entre en possession de son corps par l'effort général qu'elle exerce, non point sur ce corps en masse, mais sur les parties locomotrices qui lui sont naturellement soumises. Cet effort, qui constitue précisément l'état de veille et le distingue de celui du sommeil, où la sensibilité interne et l'imagination passives restent en jeu, exerce simultanément tous les organes de sa dépendance, leur communique seul la direction, l'espèce et le degré de tension nécessaires pour rece-

voir les impressions du dehors ou aller au-devant d'elles, et les transmettre au centre où le moi les perçoit et les combine.

L'effort qui exerce simultanément plusieurs organes à la fois, d'une manière spontanée et indélibérée, est la condition et le commencement de l'aperception de l'étendue intérieure du corps propre; mais, pour que cette aperception se complète ou que chaque partie soumise à la volonté se localise au regard du moi et aille prendre sa place dans le tout organique, il faut que ce qui était simultané dans le temps devienne successif, ou que l'effort total se subdivise et se distingue lui-même en actes partiels, liés entre eux dans l'ordre du temps, ordre qui a lui-même tout son fondement dans l'activité du moi; car le moi qui existe en tant qu'il agit, ne peut agir que dans le temps.

La division du système musculaire en organes séparés ou celle des nerfs cérébraux qu'affectent les contractions et les mouvements sous l'empire de l'âme, sont les conditions qui servent à distinguer les impressions sensibles attachées à ces mouvements, et à localiser hors du moi les termes divers et multiples de son action. A chaque effort individuel, à chaque acte successif de la même volonté motrice déterminée, correspond une impression distinguée dans son siége.

Ainsi, cette succession non interrompue d'actes

et de mouvements répétés varie de toutes manières. L'unité de la force motrice se manifeste intérieurement et d'une manière plus distincte, relativement à la pluralité de ses termes d'application ou à celle des impressions diverses qui s'y rapportent ou s'y localisent. En se mettant en dehors de chacune de ses sensations locales, le moi apprend à les mettre les unes hors des autres, à tracer leurs limites et à distinguer leurs caractères spécifiques, leurs analogies et leurs différences, etc.

Nous voyons maintenant comment on peut expliquer philosophiquement les altérations de la faculté de percevoir ou de distinguer les sensations causées par la paralysie, ou de la faculté locomotive ou contractile dans des organes particuliers, dont la sensibilité ou la susceptibilité aux impressions du dehors reste la même. La paralysie n'étant que partielle, l'effort général, qui fait la veille du moi, suffit bien pour qu'il se distingue de la sensation affective ou qu'il l'aperçoive de quelque manière plus ou moins confuse, mais non pas pour qu'il la perçoive nettement en la rapportant à un lieu de l'étendue du corps, comme nous l'avons vu dans l'expérience du paralytique de M. Régis.

Nous pouvons aussi induire de tout ce qui précède, les caractères plus expressément distinctifs qui séparent les sensations des intuitions, et qui font enfin l'extériorité des parties multiples du corps

propre, où le moi sujet un de l'effort localise ces deux classes d'impressions, ce qui nous conduit à déterminer avec une précision nouvelle les conditions réelles de l'extériorité absolue des objets de nos représentations ou des corps étrangers au nôtre.

Etant posée, avec l'exercice général du sens de l'effort, la condition à laquelle s'attache le sentiment du moi, distingué de tout ce qui n'est pas lui ou de lui, c'est-à-dire de tout ce qui est passif, comme nous l'avons déjà vu, il y a d'autres conditions particulières qui font que certaines impressions sont distinctes ou claires en elles-mêmes ou dans ce qu'elles représentent (les intuitions), tandis que d'autres (les sensations affectives) sont confuses, obscures et ne représentent rien par elles-mêmes, alors même que le moi les localise dans un organe représenté par le sens de l'effort d'une manière directe et indépendante de toute sensation ou de toute impression du dehors.

Ces conditions tiennent à la fois et à la structure des organes et à la manière d'agir des objets extérieurs qui modifient leur sensibilité propre. Les molécules ou les fibres organiques peuvent être arrangées dans un certain ordre, depuis leurs extrémités jusqu'à leurs racines cérébrales, de manière à représenter sous une intuition immédiate une portion d'étendue qu'elles concourent à former. Cette étendue n'est, en effet, que l'ordre régulier

des impressions existantes ou sentiea ensemble dans un siége corporel. Le mode de coordination des parties élémentaires qui constituent leur étendue au regard du moi, paraît appartenir d'abord aux fibres musculaires ou aux extrémités des nerfs cérébraux qui s'y manifestent dans cet ordre régulier. La force qui s'applique à ces parties d'un même organe sensitif et locomobile, pénètre la masse jusqu'aux dernières molécules, et y porte le principe de mouvement et des changements opérés dans l'ensemble de l'organe. Ainsi sont remplies, de la part de l'organe, les conditions appropriées à la représentation immédiate de sa propre étendue, et, par suite, à la représentation médiate des objets de l'intuition externe.

Quant à ces objets, leur représentation étendue paraît exiger aussi, comme condition nécessaire, qu'ils viennent toucher ces extrémités sentantes de l'organe de manière à faire sur chacune une impression distincte qui ne se confond avec aucune autre, faite simultanément sur le même point nerveux; car la multiplicité et la diversité des impressions, auxquelles une même partie nerveuse est soumise, agite bien l'animal de plaisir ou de douleur, mais exclut le caractère d'intuition et toute perceptibilité claire et distincte de la part du moi. D'où il suit évidemment que les sensations affectives, étant confuses par leur nature même, ou dépendantes des

conditions organiques ou objectives qui les rendent telles, ne sauraient se transformer, en aucune manière, pour révéler le caractère et les conditions d'intuitions claires et distinctes; car ainsi le plaisir et la douleur ne joueraient plus le même rôle dans la vie animale; l'animal, lui-même, ne serait plus.

Il y a analogie dans les deux sortes de conditions, d'où dépendent respectivement les intuitions immédiates et internes des parties locomobiles représentées au moi dans l'étendue organique du corps qu'il s'approprie comme témoin de son action, et les intuitions médiates et externes représentées au moi dans une étendue extérieurement étrangère au corps et en dehors de l'homme tout entier.

Première analogie : la force de l'âme, déployée par l'intermédiaire des nerfs sur chaque molécule ou fibrile musculaire qui offre une certaine inertie ou résistance à son changement d'état, d'une part; d'autre part, la force ou la réunion des forces qui va s'appliquer à chaque extrémité de l'organe externe et lui imprimer certaines déterminations ou mouvements irréguliers qui se transmettent directement au centre par la force intérieure des nerfs sensitifs et moteurs.

Analogie, ou plutôt identité dans les modes de coordination et entre les molécules ou fibres dont se compose l'organe, qui est en même temps le siége d'intuition et celui de la locomotion volontaire, et en-

tre les autres parties infinitésimales dont se compose l'objet ou les forces élémentaires qui le constituent.

Des deux parts, en effet, c'est le même arrangement, le même ordre entre les éléments ou les forces qui coexistent et se représentent par leur correspondance.

Si le corps propre n'était pas étendu, ou si ses parties ne se représentaient pas immédiatement au moi comme formant un seul tout composé, soumis à la force une du vouloir moteur, il est impossible de concevoir qu'il pût y avoir quelque chose de représenté ou de conçu hors du moi sous une forme d'étendue extérieure ou de corps étranger; de même, ou par suite, s'il n'y avait pas une certaine inertie ou résistance à l'effort locomoteur, immédiatement aperçue ou sentie dans le corps propre, ou localisée dans les parties distinctes de son étendue totale, il est impossible de concevoir comment le moi de l'homme, confondu avec son corps ou identifié avec les sensations et les intuitions animales qui le constituent partie et non pas juge ou témoin de la nature vivante; comment, dis-je, ce moi, n'existant plus pour lui-même, pourrait-il percevoir d'autres existences étrangères ou séparées de la sienne, séparées de l'homme tout entier qui vit, sent, agit et pense? Il fallait donc savoir d'abord ce qu'étaient les intuitions distinctes du moi, en tant que rapportées à un lieu du corps où l'effort s'exerce im-

médiatement, où l'inertie organique est intérieurement aperçue, avant de chercher ce que sont ces sensations ou intuitions séparées du moi et du corps propre, ou rapportées à un lieu de l'espace extérieur où elles sont censées composées de tous les phénomènes appelés corps étrangers.

Si les deux problèmes dépendaient des mêmes conditions, ou du moins si l'extériorité des corps étrangers ne pouvait se distinguer du corps propre de manière à ce que la connaissance de l'une fût impossible sans l'aperception immédiate de l'autre, il ne serait pas surprenant que le renversement des deux problèmes, ou même la mise à l'écart des conditions du premier, n'eût poussé l'école tout entière des sensations et des idées à fournir des armes également destructives au matérialisme et au scepticisme.

L'inertie organique, la résistance continue qu'une partie locomobile à volonté oppose à son déplacement ou à son changement d'état, est sentie ou aperçue immédiatement au point où l'effort s'exerce. Les inerties organiques interposées et coordonnées circonscrivent et déterminent le domaine de la force motrice, et servent à distinguer ce qui vient d'elle et ce qui n'en vient pas.

Le moi, avons-nous dit, ne fait pas l'étendue, l'inertie, le poids des organes mêmes qu'il déplace ou change à volonté sous les rapports de locomo-

tion ; il ne fait pas non plus les impressions sensibles ou intuitions qu'il localise dans ces organes ; il se distingue des sensations en tant que le corps propre est produit par des causes ou forces autres que la sienne ; il ne dépend pas de lui de distinguer ou d'éclairer leurs pas, et de rendre ces sensations plus distinctes en elles-mêmes, c'est-à-dire dans les éléments qui les composent. De même, en se distinguant ou se séparant des intuitions localisées, soit dans l'étendue organique, soit dans l'espace tout extérieur, le moi ne fait pas la clarté et la distinction des parties de ces intuitions mêmes, qui se représentent ainsi en vertu des seules conditions organiques ou objectives. Dans l'expérience du prisme, par exemple, le spectre coloré représente l'image de couleurs distinctes coexistantes ou coordonnées en étendue, abstraction faite de toute condition d'activité, de toute conscience du moi, comme dans les rêves ou la manie, quand tout l'appareil locomoteur de l'œil serait paralysé, pourvu que l'organe fût ouvert et à portée de recevoir les impressions des rayons lumineux.

Si l'activité ou l'effort du moi ne peut rien ajouter à ces conditions de clarté propre aux intuitions, et s'il concourt à les rendre plus distinctes, c'est en rendant successif, dans l'ordre du temps ou de son existence passive, ce qui est simultané dans l'étendue ou dans les impressions objectives élémentaires qui

constituent l'état passif de l'homme et de la nature.

Par cela seul que le moi s'aperçoit ou existe dans l'effort constitutif, il se sépare de l'intuition étendue, colorée; il la met hors de lui, dans un espace ou un lieu où il n'est pas. Que ce lieu soit déterminé ou circonscrit dans l'organe même où l'effort s'exerce, ou qu'il soit indéterminé et vague comme les couleurs accidentelles, les lueurs sautillantes qui semblent flotter au-devant de l'œil sans se fixer ou se circonscrire, toujours implique-t-il que l'âme (moi) aperçoive en elle-même, comme ses propres modalités, ces intuitions ou images dont le moi se sépare.

Lorsque Condillac a osé dire qu'en pareil cas l'âme de la statue, qui n'aurait pas encore fait connaissance avec le monde extérieur des corps, se sentirait comme une étendue variée, il a dit une absurdité qui choque tous les faits, toutes les lois psychologiques, et, cependant, il ne fait que forcer un peu l'hypothèse d'Arnaud, dont nous parlions tout à l'heure, au sujet de modalités de l'âme, représentations de l'étendue des corps, etc.

Quel mélange ou quelle confusion de ce qu'il y a de plus éminemment actif dans l'exercice du sens propre de l'effort, et de complètement passif dans l'exercice du tact subordonné aux impressions des objets matériels; quel vague, quelle incertitude sur le véritable sujet d'attribution des modes sensibles; quelle équivoque perpétuelle dans le nom qui ex-

prime le sujet représentant comme l'objet représenté! Il eût fallu, avant tout, déterminer, par l'analyse, en quoi consistent les deux termes du rapport primitif, qui fait la personnalité humaine; quels sont ces deux termes; comment ils sont constitués l'un par rapport à l'autre, d'une manière plus ou moins distincte. Ainsi, l'on était réduit à distinguer dans la même sensation externe (ainsi vaguement désignée), deux espèces, deux sortes d'éléments, les uns affectifs, les autres intuitifs; on traçait les caractères et les conditions organiques de ces classes ou ordres d'éléments sensibles; on faisait la part des deux dans chaque espèce de sensation externe; on cherchait comment les sensations, de la vue par exemple, ont le caractère représentatif non affectif; comment celles de l'odorat et du goût, au contraire, offrent le caractère affectif prédominant qui appartient aux sensations purement intérieures et absolument étrangères au sens de l'effort.

Ainsi, l'on entend mieux jusqu'à quel point et dans quel sens il est vrai de dire que les différentes espèces de sensations ne sont que des variétés du même tact, en tant que l'on considère les objets ou causes externes d'impressions comme venant toucher les extrémités nerveuses plus ou moins développées ou enveloppées, produisant, par leur contact, tantôt une excitation confuse

qui ébranle le système sensitif entier, tantôt (1) comme des vibrations régulières distinctes les unes des autres, qui, imprimées chacune à une fibre ou molécule nerveuse élémentaire, sont transmises simultanément dans le même ordre régulier jusqu'à un centre commun qui représente à distance, comme par un miroir, l'objet direct d'intuition, ou l'étendue phénoménique où se rapportent et se localisent hors du moi les couleurs, sons, odeurs, saveurs, qualités tactiles, perçus comme qualités ou modes de l'objet.

Il était nécessaire de constater en fait ces distinctions, et de reconnaître qu'il y a des conditions organiques d'où dépendent respectivement les intuitions animales affectives et les intuitions objectives ou représentatives de l'étendue, afin d'assigner avec quelque exactitude la part de chaque

(1) C'est cette partie purement affective des impressions reçues par les sens externes que Bichat appelle sensation animale, et c'est la seule aussi dont on puisse dire, avec lui, qu'elle passe de ce degré d'exaltation obscure, qui se limite à un organe particulier, à ce degré ou, suivant l'expression du même physiologiste, à cette dose de sensibilité qui s'étend par *consensus* à tout le système sensitif et constitue proprement la sensation animale; ce n'est pas ainsi, ou par une seule différence de degré, que l'intuition, obscure dans l'animal, devient une perception claire pour le moi qui se distingue; mais la sensation et l'intuition restent ce qu'elles sont, sans jamais se transformer l'une dans l'autre.

Ici les divisions psychologiques sont donc évidemment en défaut, et il y a certaine condition qu'elles laissent de côté; c'est ce dont nous pourrons mieux juger ailleurs.

sens externe, et bien essentiellement du sens spécial du toucher, dans la connaissance première des corps, et, par suite, dans le système entier des perceptions et idées représentatives d'un monde extérieur réel ou phénoménique.

Les opérations, ou fonctions du sens du toucher, offrent en effet à l'analyse comme le résumé de toutes celles des autres sens, et réunissent toutes les conditions et les caractères qui peuvent servir à distinguer les sensations et les intuitions dans une même représentation composée de deux ordres d'éléments, les uns purs affectifs, les autres directement intuitifs.

Dans les circonstances simultanées de l'exercice de ce sens, on peut faire abstraction tour à tour, tantôt de la motilité ou de l'effort dont l'organe du toucher actif est le principal instrument, tantôt de la sensibilité affective qui a son caractère dans le même organe, considéré comme celui d'un tact passif.

En rappelant l'exemple du paralytique cité, on peut voir comment l'absence du sens de l'effort ou de la motilité volontaire peut faire que les extrémités nerveuses de la main ou des doigts, soumises aux excitations et irritations les plus fortes, soient passives d'impressions purement affectives, que l'animal sent et que le moi de l'homme, alors qu'il les distingue, ne peut néanmoins rapporter direc-

tement à aucun siége organique déterminé. Ce n'est donc point comme organe sensitif ou en vertu de la disposition des houppes nerveuses plus ou moins épanouies à la surface de la main ou au bout des doigts, que le sens du toucher est le premier instrument de la connaissance objective.

Rendons à la main paralysée le sens de l'effort, en la supposant encore privée de locomotion, de telle sorte que la volonté puisse contracter ou tendre les parties mobiles et sensibles de l'organe, sans ni les déplacer, ni les ployer, ni leur imprimer aucun mouvement progressif dans l'espace.

Dans cette hypothèse, il en serait du toucher comme des autres sens externes où il y a contraction produite, aperçue ou sentie comme effet de ce vouloir énergique qui peut tenir les yeux ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue et aux écoutes dans le silence, etc.

Toutes les conditions organiques et physiques de l'intuition étant satisfaites, le moi présent à lui-même, par ce degré naturel d'activité qui fait l'état de veille, aura l'aperception ou la représentation claire et distincte de la sensation des corps étendus, figurés, qui pourraient toucher la main ou s'appliquer à la surface de cet organe spécial du tact. Il suffira pour cela que les molécules de la matière morte, interposées ou coordonnées entre elles de manière à former une portion d'étendue sous telle

forme ou figure déterminée, rencontrent des éléments nerveux coordonnés dans un même organe, d'une manière semblable ou identique.

Cette condition peut suffire, en effet, pour qu'il y ait intuition d'étendue organique modifiée par les diverses qualités tactiles; mais elle ne suffit point évidemment pour mettre cette intuition à distance, et la représenter comme extérieure à l'homme en localisant les modifications du tact dans un espace extérieur, ou une étendue étrangère au corps propre.

Entre le sens du toucher immobile et celui de la vue, dont les intuitions ont une analogie si véritable, il y a cette différence essentielle que l'intuition visuelle est dans un espace indéterminé où l'homme n'est pas, ne sent rien en lui ou dans son corps, au lieu que l'intuition tactile ne sort pas de l'organe propre où elle est. L'homme sent tout ce qui modifie son existence.

Rétablissons maintenant le sens du toucher actif dans tous ses titres de prééminence. Ce sens est le seul où l'action exercée par les nerfs moteurs prenne l'initiative et la prédominance sur la passion éprouvée par les nerfs sensitifs, en ce que le vouloir seul y commence des mouvements auxquels la sensation n'est elle-même que consécutive.

Dans les autres espèces de sensations, au contraire, c'est l'impression ou, comme on le dit vague-

ment, l'action de l'objet qui commence le mouvement nerveux de l'organe, et la volonté n'y exerce qu'une influence consécutive, et, puisqu'il n'y a là qu'une réaction, comme disent les physiologistes, ce n'est donc pas une action, un effort voulu comme nous l'entendons au sens psychologique et d'après les faits de conscience.

Aussi, dans le sens du toucher actif, les nerfs moteurs adhèrent-ils plus entièrement aux nerfs sensitifs qu'ils embrassent et suivent dans toutes leurs ramifications, de manière à ne former avec eux qu'un seul et même appareil organique. Tandis que pour les autres organes des sens externes, celui de la vue en particulier, les éléments de motilité forment un appareil distinct et à eux, qui opère sur la sensation ou l'intuition externe, et n'y joue qu'un rôle subordonné quoique nécessaire.

En mettant à part la locomotion, l'organe actif du toucher n'en serait pas moins, comme nous l'avons dit, le siége ou l'instrument d'intuition d'étendues figurées, distinctes entre elles par leur nature, et aussi distinguées du moi qui les perçoit. Ajoutons ce qui peut provenir de l'impression faite par un corps pesant appliqué sur la main; cette impression doit intéresser principalement les muscles qu'un accroissement de poids ou d'inertie forcerait à fléchir, si l'effort de la volonté ne les maintenait dans une position fixe.

Mais en admettant que ce surcroît de résistance organique et, par suite, l'effort plus intense qui s'y proportionne, emporte quelque idée vague d'une cause extérieure au moi et étrangère au corps, toujours serait-elle bien éloignée de celle que nous avons du corps étranger comme étendue solide, impénétrable, au moyen d'un ou plusieurs sens appropriés à cette perception objective aussi complète que nous l'avons de l'objet tangible ou des qualités qui la constituent. En vain l'idéologie a tenté de faire un monde extérieur, soit avec les sensations tactiles (1), soit avec des sensations de mouvements (2), en excluant tous ces moyens auxiliaires. Le toucher ne fera pas sortir l'homme de lui-même ou de son propre corps, car il n'en sent la résistance continue que là où son action s'exerce, où son effort se limite; or, l'effort moi n'exerce d'action immédiate que sur le corps propre ou sur les parties soumises à la volonté, et l'effort se limite au point où la résistance est perçue. D'un autre côté, la sensation de mouvement ne peut être que celle qui accompagne les contractions, les mouvements et les changements opérés dans les fibres musculaires ou les nerfs moteurs et sensitifs qui en sont les instruments; or, cette espèce de sensation est intérieure et n'a par elle-même

(1) Condillac.
(2) M. de Tracy.

aucun rapport à l'espace. Pour apercevoir ou juger qu'il se meut ou que son corps change de place, il faudrait, dira-t-on, avoir la connaissance ou l'idée du mouvement; il faudrait avoir un point fixe donné d'avance au dehors et qui servît à déterminer sa direction ou sa quantité relative, c'est-à-dire, que cette sensation du mouvement à laquelle on prétendrait rattacher la première connaissance d'extériorité, suppose elle-même comme donnée, toute cette connaissance qu'elle est censée nous faire acquérir.

Il ne faut pas vouloir expliquer par un seul moyen ou instrument de connaissance, ce qui est le produit de l'union de plusieurs moyens ou conditions organiques que la nature n'a pas séparées. Il faut se garder de confondre les attributions d'un sens avec celles d'un autre, et surtout ne pas donner à la sensation ce qui n'appartient qu'à l'activité intelligente.

La vue seule donne à l'homme l'intuition distincte de couleur dans un espace indéfini.

La locomotion volontaire de la main et de tout le corps définit cet espace et mesure la distance de l'objet visible, ou la direction ou la quantité du mouvement nécessaire pour déterminer son étendue.

Le toucher actif ajoute à l'étendue colorée et figurée, la résistance continue, la solidité, l'impénétrabilité, qualités premières constitutives de la réalité du corps, qui seules donnent à l'objet une

valeur plus que phénoménique. De ce que la vue ne sent pas ces qualités premières et qu'elle se borne à la surface colorée, il ne faut pas dénier à son objet toute espèce de réalité, et dire que l'étendue colorée n'a d'autre existence que dans l'âme dont elle est la modalité. De ce que le sens de l'effort, joint à la locomotion dans le toucher actif, ne peut saisir immédiatement la résistance et l'impénétrabilité que là où l'effort s'exerce, où le moi est présent, et non où il n'est pas, on ne saurait en induire, comme les sceptiques, que tout ce que nous appelons corps pourrait bien n'avoir aucune réalité en soi-même, ou se coordonner en sensations, idées, purs phénomènes sans consistance.

Supposez, dit profondément Leibnitz, que les corps n'eussent qu'une valeur phénoménique, ils n'en existeraient pas moins à ce titre hors du sujet qui perçoit, comme l'arc-en-ciel existe véritablement dans l'espace où il est représenté par l'intuition externe. — Ne dites pas que les phénomènes de cette sorte ne sont que des illusions des sens, car les sens y jouent le véritable rôle qui leur appartient, et si ces prétendues illusions étaient écartées, on ne sait plus ce que les sens auraient à faire dans les rapports de l'homme avec le monde extérieur : ce n'est point à eux, en effet, qu'il appartient de prononcer sur les choses métaphysiques, sur la réalité des notions, etc. La véracité des sens est toute

entière dans l'accord de leur témoignage ou l'accord des phénomènes qui se rapportent à chacun d'eux distinctement (Leibnitz, *Op.*, II, p. 319.)

Je crois qu'il y a plus que phénomènes, qu'accord de phénomènes, sinon dans les sens en général, considérés sous le rapport de réceptivité, d'impressions passives qui naissent de l'organisation, du moins dans le sens de l'activité ou de la force moi qui saisit immédiatement une force étrangère ou organe spécial approprié à une force opposée non-moi qui résiste en dehors.

Cet organe spécial de la communication de deux forces, l'une vivante et active, l'autre morte ou inerte, pourrrait n'avoir rien de sensible; et c'est là précisément que naissent les systèmes qui, partant de la sensation pour expliquer l'extériorité, donnent beau jeu à l'idéalisme et au scepticisme.

Condillac cherche, par exemple, le fondement de la connaissance des corps dans un sentiment qui se réplique à lui-même dans les parties du corps propre rencontrées par quelque chose de sensible et qui est sans réplique dans le contact du corps étranger. Mais, dans le premier cas, comment se fait-il que les deux sensations, au lieu de se répliquer, ne se confondent pas en une seule; et dans le second cas, comment le défaut de réplique du sentiment suffit-il pour manifester l'extériorité, l'étrangeté de la sensation, le lieu de l'objet touché? Pour qu'il y eût

réplique, ne faudrait-il pas d'abord que chacune des sensations eût elle-même ce caractère de redoublement intérieur qui fait la conscience ou l'idée de sensation? or, il n'y a que les produits de l'activité du moi qui se redoublent ainsi; le sens de l'effort est le seul qui se réplique à lui-même dans les diverses parties de son domaine qui viennent à se rencontrer ou à s'appliquer l'une à l'autre.

Supposez, par exemple, les deux mains privées de la sensibilité extérieure, la motilité volontaire ou le sens de l'effort restent les mêmes; l'une de ces mains étant appliquée à l'autre, elle opposerait une résistance, et il n'y aurait qu'un seul effort moteur et un seul vouloir pour deux résistances opposées l'une à l'autre et qui pourraient fort bien être dites se répliquer, se redoubler dans l'unité de conscience.

S'il n'y avait qu'une main paralysée, l'individu pourrait ne l'apercevoir, au premier contact, que comme un corps étranger; mais, dès que l'effort s'appliquerait aux deux, l'étrangeté disparaîtrait et l'homme reconnaîtrait les deux parties du corps comme siennes.

Si l'homme pouvait n'éprouver jamais de résistance invincible, ou si les termes d'application de sa force motrice obéissaient constamment au degré d'effort proportionné à leur inertie, le toucher actif ou la locomotion volontaire, à part de tout autre organe d'intuition externe, ne lui apprendrait point

à distinguer les corps étrangers du sien propre; sa force motrice serait en lui comme l'âme de la nature; aussi ce système de l'âme du monde sort-il de la même source où le stoïcisme a puisé l'idée d'une force motrice supérieure à toutes les résistances et à toutes les passions de l'organisation.

Le toucher, isolé de la vue, se rapproche bien davantage (même dans son exercice naturel) du véritable objet mathématique qui n'existe pour nous qu'en abstraction. La géométrie de l'aveugle est une sorte d'arithmétique sensible, une combinaison de véritables unités ou points solides. Elle est plus près aussi du fondement de la source commune de toute science, de ce point commun où toute analyse aboutit et d'où toute synthèse repart, où le physicien est conduit, en quelque sorte, à intellectualiser la matière, où le géomètre aussi rencontre le métaphysicien, où leurs conceptions d'unités de forces tendent à se modeler sur le même type.

Lorsqu'on dit que le toucher est le sens géométrique (il est entendu qu'on ne parle, dans ce cas, que du toucher actif), on exprime, en un seul mot, le caractère propre comme l'inépuisable fécondité des idées dont il est la source. Le fond et la matière première de ces idées ne ressortent pas sans doute du sein même du sujet pensant; mais on ne peut douter que l'être moteur qui contribue à se créer en quelque sorte ce premier fonds en exerçant hors de lui

son activité, ne l'étende ensuite indéfiniment par un exercice tout intérieur de la même activité plus développée.

La base étendue et solide n'existe pour nous que dans le déploiement de l'effort; elle n'est mesurée et circonscrite que par des mouvements dont nous disposons. Ce modèle premier est donné par le sens qui reçoit ou prend son empreinte. Mais bientôt l'entendement, cessant d'imiter, crée lui-même ses modèles et se fait des archétypes qu'il effectue ou réalise hors de lui par des figures conçues ou tracées sur cette même base modifiable à son gré et qui ne fait plus que fournir un appui et des signes aux caractères de sa force active.

Les combinaisons infinies que le géomètre peut faire avec de l'étendue, des points, des unités numériques, ne sont point véritablement abstraites des impressions du toucher ni des perceptions directes, où l'on dit quelquefois (un peu vaguement, je crois) qu'elles sont renfermées. Le mode de leur création actuelle prouve assez que ces idées ne se tirent point par abstraction des composés sensibles comme les idées des qualités que les métaphysiciens ont appelées secondes; mais il faut se reporter à l'activité originaire du sens et à la manière dont il circonscrit son objet, pour concevoir le mobile naturel de ces sortes de créations ultérieures qui, dans le développement des facultés, paraissent si spontanées et

si indépendantes de toute impression au dehors.

Il règne ici une analogie bien remarquable entre les notions originaires du sens du toucher actif, telles que celles de force extérieure, d'unité, d'intensité, de substances conçues objectivement, et les mêmes idées simples prises de l'intime réflexion de nos actes; analogie telle que le jugement, soit qu'il s'applique aux existences étrangères, soit qu'il se replie sur la nôtre propre, repose sur deux bases également fixes, transporte à l'une ou à l'autre certains attributs fondamentaux, et les affirme de deux sujets semblables ou analogues dans leur nature propre, lorsqu'ils se trouvent dépouillés par l'attention d'une part, et la réflexion de l'autre, de toutes les formes ou modifications accidentelles.

Le toucher actif, mettant seul l'individu en rapport direct avec une force de résistance étrangère, donne une cause extérieure à nos modes passifs qui, sentis ou perçus ainsi comme effets des corps, sont dits en être les qualités secondes. Il donne aussi un objet fixe à ces modes fugitifs et variables, dont le caractère non affectif paraît être de se représenter ou de se projeter naturellement au devant de leur organe comme les couleurs. Ce sens enfin donne seul un sujet immédiat aux modes qu'il perçoit d'après sa construction particulière, indivisiblement de la force de résistance (quoique nous puissions

concevoir une division de cette dernière force, perçue hors de tout autre mode attributif).

Les modifications affectives qu'éprouve l'individu dans un organe externe, en même temps qu'il perçoit ou juge la présence de quelque corps extérieur, ne sont point véritablement rapportées à ce dernier comme objet ni sujet, mais seulement comme cause ou force modifiante. C'est ici une association d'habitude de deux impressions, ou plutôt d'une impression et d'un jugement qui diffèrent essentiellement par leur caractère hors de toute association. L'une garderait, dans le sentiment absolu de l'existence, la propriété affective qui lui est inhérente; l'autre, se fondant sur l'action réciproque de deux forces opposées, n'en conserverait pas moins en elle-même le caractère de relation qui lui est propre. L'impression affective peut donc être, dans ce cas, aussi indépendante de la perception d'une résistance ou d'un jugement, que le jugement l'est de la sensation.

Il est des modes non affectifs qui, n'étant point non plus directement associés dans l'origine avec l'impression d'une force ou résistance, s'y trouvent joints dans le temps et l'accompagnent toujours, quoiqu'ils varient sans cesse, pendant que cette force reste la même. De tels modes se rapportent au corps extérieur, non plus comme cause modifiante, mais comme objet modifié lui-même.

Il est enfin des qualités que les métaphysiciens

ont distinguées sous le nom de premières, qui n'ont pu être perçues que dans le déploiement de notre action propre, et la réaction d'une force directement opposée; qualités constitutives qui ne s'y rapportent point comme à une cause modifiante ni même comme à un objet modifié, mais comme attributs inséparables du sujet ou de la substance, et qui constituent véritablement notre idée complexe de corps extérieur.

Le jugement qui affirme l'existence d'une cause extérieure active, capable de produire en nous certaines modifications par une influence quelconque, comme de s'opposer directement à notre effort; s'associe à la sensation, mais n'en fait point partie intégrante, n'est point fondé sur elle.

Lorsque nous disons d'un corps qu'il est chaud ou froid, odorant ou savoureux, nous ne faisons que joindre à une affection actuelle l'idée de corps ou de la cause extérieure, connue d'après l'expérience, par des attributs qui lui sont propres; mais les modes affectifs qui ne peuvent jamais se rapporter qu'à nous-mêmes ou à une partie de notre organisation, n'entrent point réellement dans l'idée du corps extérieur, ne servent pas à la composer, et le verbe ne l'affirme pas non plus comme circonstances ou attributs propres d'un sujet ou terme étranger. L'existence n'appartient point non plus à ces modes variables, et s'ils étaient isolés comme ils le sont

hors des conditions propres, originelles du jugement, l'être sentant qui les subirait ne saurait les rapporter ni à aucune partie de lui-même, ni à aucun terme comme cause. Au contraire, le jugement qui affirme le corps, les qualités ou attributs qui lui sont propres comme étant inséparables de la force de résistance, les rapporte à ce corps comme siége et à la force substantielle comme au propre sujet d'inhérence en qui ils se réalisent hors de nous, indépendamment de la connaissance que nous en prenons; ce sont les effets immédiats ou produits directs par lesquels cette force étrangère peut uniquement se manifester à nous; elle existe dans ses effets ou ses attributs, dans les phénomènes de l'étendue et des formes qui se réalisent en elle. Ici, les perceptions correspondantes à chacun des attributs ou modes de la résistance, peuvent être dites en quelque sorte renfermées ou enveloppées dans le jugement fondamental qui établit pour nous une existence étrangère. L'attention les fait ressortir ou les sépare successivement de l'idée totale du corps : ce sont autant de circonstances d'un même fait, autant de jugements partiels subordonnés au premier de tous, autant de rapports sentis, si l'on veut, entre un contenant et un contenu. Mais il reste toujours vrai que le jugement fondamental n'en serait pas moins constitué, quand même la force simple de la résistance serait isolée de tous ces modes circonstantiels

que notre expérience ajoute, et que la forme actuelle de notre organisation ne permet pas d'en séparer.

Si les trois manières dont les modifications ou les qualités se rapportent à leurs causes, objets ou sujets, eussent été bien distinguées, une multitude de questions qui ont embarrassé les philosophes et les grammairiens, relativement aux fonctions du verbe en particulier, ne seraient peut-être jamais nées; mais je ne puis ici qu'indiquer un point de vue qui m'entraînerait bien loin, et je dis en résumant :

Il est des affections simples en nous-mêmes qui sont séparées de tout jugement d'existence, de toute perception de rapport quelconque. L'effort que nous créons et les modes actifs qui en résultent immédiatement, d'une part, l'opposition d'une force que nous sentons comme extérieure, et les modes qui en sont inséparables, d'autre part, sont les seules bases fixes et les mobiles uniques du jugement indépendamment de tout effet sensitif quelconque.

L'être sentant est affecté et ne juge point naturellement que l'impression a son siége dans un organe ou vient d'une cause étrangère. L'être actif juge, même sans sentir ou être affecté du dehors, que tel organe est le terme résistant de l'effort ou le siége d'un mouvement qui se rapporte de lui-

même à la cause moi qui le produit et le veut. Nous jugeons également et nous ne sentons point l'existence d'une force extérieure qui réagit contre la nôtre et produit hors de nous ou sur nous certains effets dont l'ensemble est appelé corps, et dont cette force est la substance et, pour ainsi dire, l'âme ou le principe d'unicité.

Il y a correspondance parfaite entre les modes actifs intérieurs rapportés directement au moi qui s'aperçoit en eux comme sujet et cause, et les qualités premières rapportées à la force extérieure comme à la cause qui les effectue ou au sujet qui les renferme; même parité entre les qualités secondes, d'une part, et les affections internes, de l'autre. Le jugement qui rapporte celles-là à une substance extérieure et celles-ci à un terme organique, est également en dehors de ces impressions et ne s'associe à elles que par l'intermédiaire d'une action déployée ici par la volonté seule sur les organes résistants et impressionnables, par la force étrangère qui rencontre celle de la volonté et s'oppose à elle dans les mêmes organes. Dans ce dernier cas, l'analyse trouve un véritable composé; dans l'autre, elle ne trouve que le jugement pur et simple dont elle s'attache uniquement à reconnaître les conditions originelles.

Les qualités secondes ne ressemblent à rien qui soit dans les corps : ce sont des sensations ou des

effets qui servent de signes à leurs causes. Mais est-il nécessaire qu'il y ait quelque similitude entre le signe et la chose signifiée ou entre l'effet et la cause, pour que l'un atteste la présence actuelle ou antérieure de l'autre, et quel parti raisonnable l'idéalisme pourrait-il tirer de ce prétendu défaut de ressemblance? Quant aux qualités premières, nous ne les sentons pas, mais nous jugeons qu'elles existent. Reste à savoir si la force par qui elles sont ne nous est pas manifestée à l'égal de la nôtre ou de notre existence même; et, d'après tout ce qu'on nous dit, il ne saurait rester de doute. Tout ce qui peut être dit se ressembler en nous et hors de nous, ce sont les deux forces qui s'opposent l'une à l'autre. Les deux substances portent toutes nos affirmations de modes ou de qualités, les deux causes actives enfin qui réalisent séparément ou dans leur concours les phénomènes objectifs et réfléchis des deux existences, et leurs modes de coordination sont identiques. L'unité, la multiplicité, l'identité, conservées dans la succession et la variété des modes, conviennent également aux deux forces, et celle que nous appelons substance corporelle n'est pas plus l'assemblage des qualités sensibles qui la manifestent, que le moi n'est l'assemblage de toutes les modifications affectives qui se succèdent dans le temps.

L'origine que le jugement ou l'idée d'existence

étrangère prend dans les fonctions du toucher actif, et la manière dont il en dérive, me semble prouver que la connaissance ou le sentiment d'existence personnelle et, par suite, toutes les facultés dont nous avons auparavant présenté l'analyse, ne sont pas absolument dépendantes de notre commerce avec le monde extérieur, ce qui revient à dire que la réflexion a son mobile propre d'activité intérieure, indépendante de tout effet de représentation objective. Les deux ordres de connaissances et de facultés demeurent donc toujours distinctes, quoique unis par les liens les plus étroits, et, sans nous élever jusqu'aux cieux ni descendre dans les abîmes, nous pouvons contempler notre pensée (Condillac).

Ce que nous venons de dire sur les opérations et les idées relatives au toucher, confirme donc les analyses des autres sens; dans l'exercice particulier de ceux-ci, il pourrait y avoir une cause des modifications passives supposée, imaginée ou induite du contraste des modes perçus avec ou par l'action volontaire et ensuite hors de cette action : une telle cause serait conçue par privation ou négation : elle serait $(-x)$. Le toucher atteint directement, sinon cette cause en elle-même, du moins les produits positifs qui la représentent; conçue par opposition à la force volontaire, elle est $(-a)$ et quoique toujours (x) en elle-même, elle se détermine par des formes représentables, analogues seulement à notre

manière de percevoir ou de connaître. *Procedes hùc, et non ibis amplius.*

En tentant de rattacher au fait primitif l'organe de ces notions simples, constantes, universelles et nécessaires, qui servent de base à la science humaine, nous combattons à la fois deux systèmes qui ont également favorisé l'idéalisme et le scepticisme, savoir : l'innéité des notions, ou leur dérivation logique soit des idées sensibles, soit des signes conventionnels. Nous disons bien, à la vérité, que les notions de la substance, de la cause, de l'être, de l'un, du même, etc., commencent au sens ; mais ce sens est celui du moi primitif qui s'oppose au non-moi ; le sens de la force agit successivement sur une force étrangère simple. La notion originelle, loin d'avoir son principe ou son premier mobile dans aucune impression sensible reçue du dehors, est au contraire obscurcie, enveloppée d'abord par tout ce qui est sensitif, et ne s'en dégage que lentement et par une suite d'efforts et de combinaisons d'éléments qui font une partie essentielle de l'humanité.

Maintenant, nous sommes peut-être mieux en état de suivre l'ordre de filiation des questions premières qui ont donné lieu aux doutes systématiques dont le philosophe déjà cité (1) a tracé l'ordre de filiation avec une rare sagacité et un esprit d'analyse plus rare encore.

(1) M. Ancillon.

Première question : « Les intuitions donnent-elles à l'homme la première idée d'une réalité objective indépendante de ses représentations et cause de ses représentations? » (Essai sur le Scepticisme, p. 38.)

R. Il résulte de nos analyses précédentes que l'intuition externe simple, l'étendue colorée, par exemple (à part la résistance ou les qualités premières que le toucher actif ou le sens de l'effort peut seul y rattacher), a en elle-même une valeur objective, ou plutôt, qu'elle constitue à elle seule l'objet phénoménique qui existe à son titre, comme dit si bien Leibnitz, hors du sujet qui le perçoit. Si bien que c'est à cette intuition elle-même que sont attribuées diverses modifications sensibles, variables, telles qu'odeurs, saveurs, sons, chaleur, froid, etc., que l'habitude ou l'expérience répétée apprend à associer à l'intuition étendue, et qui deviennent, comme on dit, les qualités secondes de l'objet phénoménique. Ainsi, l'odeur, par exemple, n'en serait pas moins une qualité de la fleur vue à distance, quand même il n'y aurait pas plus de réalité que dans l'arc-en-ciel, ou dans les rayons que projette en avant la surface du miroir concave dans un point de l'espace vide, placé entre le miroir et l'œil du spectateur.

Ainsi pourrait être donné à nos facultés d'intuition externe seules ou combinées avec les sensations, tout un monde complet ayant cette réalité phéno-

ménique qui est suffisante aux besoins et à la destination d'un être réduit à sentir et à se mouvoir ou à réagir en conséquence des impressions reçues.

Mais l'homme a la notion ou l'idée nécessaire d'une réalité objective supérieure ou antérieure aux phénomènes, et indépendante d'eux; et cette notion, loin qu'elle soit donnée primitivement par les intuitions, comme dit le philosophe cité, est déguisée, masquée par les phénomènes qui l'enveloppent.

Cette idée, d'une réalité absolue nouménique dont les intuitions n'offrent que les apparences ou les signes, pourrait être acquise ou présente à l'entendement sans aucun intermédiaire d'intuition ou de sensation, et serait même d'autant plus distincte ou plus adéquate que le sens de la force s'appliquerait à la résistance, et sentirait immédiatement une autre force de nature simple comme elle.

Nous sommes conduits par là à la deuxième question: Comment l'homme a-t-il la certitude complète d'une correspondance ou d'une ressemblance exacte entre les représentations et les objets réels?

Si l'on n'entendait parler que de la réalité phénoménique des objets, nous venons de voir qu'il n'y aurait pas seulement correspondance, mais identité absolue entre les intuitions et les objets immédiats. Mais il s'agit de la réalité absolue des noumènes donnée ou acquise par des moyens d'une

toute autre analyse que celle des phénomènes d'intuition directe ou sensible.

Or, comment l'homme sait-il qu'il existe une correspondance exacte entre ses représentations et les objets réels, entre le monde des phénomènes et celui des noumènes? comment peut-il même s'assurer qu'il y a quelque réalité autre que celle de ses intuitions ou sensations? qu'est-ce que nous appelons réalité, sinon un assemblage de phénomènes donnés ou représentés ainsi par les sens externes et groupés par l'habitude autour d'une intuition sensible, telle que celle d'étendue visible ou tactile ayant seulement plus de fixité que les autres, etc.?

Là est le premier doute fondamental, celui qui entraîne la ruine complète du monde des réalités.

Il s'agissait pour le résoudre, de répondre à cette question première : Qu'est-ce que le corps, à part toute étendue phénoménique manifestée ou signifiée par des intuitions ou des sensations externes quelconques? Quel est au dehors de l'homme le sujet proprement substantiel, durable, identique de toutes les qualités ou modes perçus à ce titre objectif? Cette question se réfère à une autre antérieure : quel est au dedans de l'homme le propre sujet des attributions, des modes de son existence perçus au titre subjectif? En un mot, quelle est la relation entre le sujet et l'objet absolu? comment l'un peut-il se manifester à l'autre autrement que

comme une de ses créations ou des produits de son activité?

Ces questions peuvent toutes se réduire à une seule, au premier problème de la philosophie, qui ne peut trouver son principe de solution ailleurs que dans un fait primitif que nos analyses précédentes spécifient et limitent, celui du sens de l'effort.

Mais pour dégager ce fait de ce qui le compose, et trouver les vrais éléments primitifs de la dualité, de la science humaine, ne faut-il pas nécessairement procéder par l'abstraction, et l'abstraction ne trace-t-elle pas des objets artificiels plutôt qu'elle ne découvre les réalités existantes?

Ici il s'agit d'une discussion tout autrement grave que les questions de méthodes. Il s'agit de savoir si le monde des réalités nouméniques ne se compose que de points abstraits, n'ayant d'autre valeur que celle des signes artificiels des formes et catégories de notre création. Il s'agit de savoir s'il y a quelque chose ou rien hors de nos phénomènes ou de notre intelligence.

Pour résoudre ce terrible doute, Kant avait d'abord saisi un moyen qu'il a laissé échapper en donnant lui-même au scepticisme des armes qui semblaient destinées à le combattre avec avantage. Je veux parler d'une distinction extrêmement importante, quoique méconnue par presque tous les phi-

losophes, entre deux sortes d'abstraits, et, par suite, de notions universelles et nécessaires.

Dans son premier ouvrage, Kant remarque profondément que le premier soin doit être de bien préciser le sens de ce mot *abstrait*, dans la crainte qu'on n'altère toutes les recherches du monde intellectuel.

L'abstrait (*abstractum*) est entendu dans le sens passif quand l'attention, concentrée exclusivement sur une qualité ou une force particulière d'un tout objectif, laisse à l'écart tous les autres éléments de composition, quoique unis, peut-être d'une manière indivisible, à celui dont l'esprit et le sens sont actuellement saisis. De cette sorte de morcellement du tout et de mise à part de chacun de ces éléments et qualités comparées à d'autres qualités semblables ou analogues, abstraites de la même manière d'objets différents, résultent les idées générales et les abstraits, créations de l'esprit, purs artifices de l'esprit, n'ayant que la valeur logique de formes, de catégories, etc., sans aucune réalité objective.

L'abstrait, entendu dans le sens actif, a son type primitif dans le moi et se fonde uniquement sur l'acte de réflexion; cet élément réflexif ne fait pas partie intégrante du concret objectif; il n'est pas de nature homogène avec lui ni avec aucune des qualités élémentaires qui le constituent comme objet de représentation; on ne peut donc pas dire qu'il en

soit abstrait; il faut dire plutôt que c'est lui-même qui s'est abstrait en se mettant à part de tout ce qui tient à lui ou de ce qui en vient, ou de ce qui lui ressemble, à part enfin de tout mélange sensible ou passif.

Cela posé, considérons les notions abstraites exprimées par les mots êtres, causes, forces, être simple, un, le même, nous ne trouverons jamais qu'elles puissent être abstraites des intuitions ou des composés sensibles comme en faisant partie. Tout au contraire, ce qui s'entend de ces objets phénoméniques analysés jusque dans leurs dernières parties, n'est jamais conçu autrement que comme éléments d'intuition, susceptibles encore d'être représentés à l'imagination ou au sens; et, là où cesse toute représentation possible, là où il n'y a plus rien à voir, à toucher, à sentir, tout est censé anéanti: ce n'est plus que le vide, le néant.

Mais là précisément où finit toute existence sensible ou phénoménique, commence la réalité de l'être simple, force, cause, unité nouménique de la notion ou du concept intellectuel réflexif, sous lequel le sujet pensant s'abstrait lui-même ou abstrait des intuitions quelconques, des éléments d'une nature homogène à la sienne. Ici, c'est l'abstrait vivant ou actif comme la force qui a son type dans le sujet, et qui se réfléchit en quelque sorte dans l'objet, où elle retrouve l'unité, la simplicité, l'indi-

visibilité, premiers attributs de sa nature. En attribuant à ces concepts ou aux notions universelles et nécessaires, qui sont l'être, la cause, la substance, l'un, le même, etc., une pure valeur de catégories ou de formes inhérentes à l'entendement, Kant a autorisé la confusion si facile et si funeste à la science des réalités, des notions et des idées générales; il a effacé la distinction essentielle qu'il avait d'abord si heureusement posée.

Si les êtres simples, forces, causes, producteurs de phénomènes ou sujets d'attribution de tout ce qui varie ou se représente au dehors, ne sont que des formes ou catégories sous lesquelles viennent se ranger tous les objets d'un monde phénoménique; si, à part ces objets, les formes ou les concepts intellectuels qui les représentent, sont vides de réalité ou n'ont aucune existence en soi, il ne faut plus parler des êtres noumènes comme cachés sous les phénomènes ou les objets sensibles, et ne pouvant se manifester par aucun moyen tels qu'ils sont en soi, quoique la raison conçoive et affirme la nécessité de leur existence. Les noumènes ne seront plus des éléments indéterminés, des noumènes x, z, sous toute équation possible, mais de véritables zéros. Il n'y aura d'existence que celle des phénomènes sous les conditions de l'espace ou du temps (formes de la sensibilité), ou des catégories de relation, substance, mode, cause et effet, etc. (formes

de l'entendement). Le non-phénomène ou le noumène équivaudra au non-existant. De là, l'idéalisme d'une part, le scepticisme de l'autre, n'ont qu'à tirer les conséquences, etc.

Ce n'est pas ainsi que Leibnitz entendait la réalité des êtres simples par opposition à celle des phénomènes ou des objets tels qu'ils se représentent sous certaines formes ou modes de coordination, qui ne peuvent se réduire à une valeur purement subjective, puisque ce sont des relations nécessaires, immuables, entre les objets réels ou les noumènes, dont ils supposent l'existence, quoiqu'ils ne la constituent pas.

Dans ce point de vue, l'abstraction poussée jusqu'au dépouillement complet de toutes les formes sensibles d'un tout objectif, bien loin de détruire le monde des réalités, fait au contraire ressortir les seuls éléments sous lesquels il est donné à l'esprit de l'homme de le saisir ou de l'entendre.

Dans ses premières méditations *sur la Connaissance, la Vérité et les Idées*, Leibnitz demande s'il est donné à l'homme de pousser l'analyse des notions jusqu'à ces premiers possibles, ces éléments purs et irrésolubles qui sont identiques avec les attributs ou les idées de Dieu même, et il n'ose pas encore assurer que l'esprit humain soit doué d'une telle puissance.

Mais si le concept intellectuel n'atteint pas jus-

qu'à ces données abstraites, qui sont les premiers simples ou idées de Dieu, du moins il peut arriver, par un progrès d'analyse intellectuelle qui atteste la force, jusqu'aux relations de ces êtres simples; car il ne répugne pas que les idées de ces relations ne puissent en effet être dans l'esprit de l'homme, tout limité qu'il est en puissance, autrement qu'elles ne sont dans l'intelligence infinie qui connaît seul les êtres comme ils sont, comme elle les a faits dans le nombre, le poids et la mesure.

En pénétrant dans les relations des êtres simples à l'infini, l'esprit de l'homme imite en quelque sorte l'éternel géomètre; il se conforme à la pensée divine autant qu'il est possible à une intelligence finie de se conformer au modèle dont elle est l'image.

Mais ce qu'aucune pensée humaine ne saurait atteindre, c'est le secret même de la création des êtres simples, substances ou forces, éléments simples du monde réel dont les composés seuls peuvent se manifester à nous sous les apparences de ce monde phénoménique visible, dont les objets mêmes sont encore modifiés, changés, variés de toutes manières, en passant par des milieux sensibles qui leur impriment leurs couleurs et leurs formes variées.

Aussi l'étendue colorée, modifiée de toute manière, qui se représente à nos sens externes, doit-

elle ou peut-elle être ramenée au monde des réalités accessibles à l'entendement seul et non aux sens, tant que cette étendue est résolue par la pensée en unités numériques, en forces ou êtres simples, qui n'offrent plus aucune prise à la vue ou au toucher, mais qui peuvent encore être conçus comme ayant entre eux, et hors de la pensée, ces rapports ou modes de coordination sous lesquels ils se représentent au sujet pensant.

Les rapports ou modes de coordination dont il s'agit, ne dépendent nullement, en effet, de la nature même des intuitions ou des objets phénoméniques qui y prennent leurs formes perceptibles. Aussi, les rapports d'étendue, de figure, de nombre, peuvent-ils toujours s'abstraire comme notions ou concepts intellectuels de tous les objets sensibles déterminés, et constituer à eux seuls les éléments d'une certitude d'autant plus infaillible qu'elle ne saisit les êtres que sous des notions simples et universelles.

La science mathématique, formée de ces éléments intellectuels, n'est pas la science des êtres noumènes ou des êtres réels, mais celle des relations que nous percevons entre les phénomènes donnés par intuition.

C'est à la physique générale exacte, ou à la métaphysique, en tant que science de l'objectivité absolue, qu'appartient le grand problème des existences

des noumènes. Mais l'existence de ce problème se fonde sur la nature même des facultés humaines, ou de celle de notre connaissance objective ou subjective.

Il est certain que la métaphysique ne peut renoncer à déterminer *à priori* ce que sont en eux-mêmes les êtres, les objets réels ou causes des intuitions; mais, à partir du fait primitif ou de la manifestation du sujet et de l'objet de la conscience, il n'est pas impossible à la métaphysique de déterminer ce que les objets réels doivent être en eux-mêmes, ou quelles relations, quels modes d'arrangement et de coordination doivent nécessairement exister entre les êtres simples pour que telles intuitions puissent avoir lieu ou que tels rapports soient perçus directement entre ces phénomènes; et c'est ce problème dont nous avons tenté sinon de résoudre, du moins de mieux éclaircir les conditions ou poser les données.

Du point où nous sommes arrivés, nous pouvons mieux juger de l'espèce d'inconséquence où Leibnitz lui-même s'est laissé entraîner sur les caractères de ce qu'il distingue sous les titres de perceptions obscures ou claires, confuses ou distinctes, inadéquates ou adéquates.

Il semble, dans sa théorie, qu'une perception pourrait, tour à tour, différente de nature ou de conditions organiques, prendre successivement ces

divers caractères; et c'est là même ce qui lui fait établir une sorte d'égalité de nature entre toutes ces monades dont chacune est censée représenter l'univers entier à sa manière, et avec cette différence infinie, il est vrai de le dire, que ce qui est représenté confusément dans la monade du dernier des animaux, est représenté d'une manière éminemment distincte et adéquate dans l'intelligence suprême.

Mais il fallait entendre que la sensation affective par exemple, différant de l'intuition tant par la nature des conditions organiques que des facultés sensitives ou perceptives qui s'y rapportent, il ne saurait y avoir de passage possible de l'une à l'autre. Si tous nos sens externes et internes étaient conformés de manière à ne recevoir que les impressions les plus subtiles de la nature et à les transmettre directement au centre dans l'ordre régulier d'arrangement où ils sont réunis, nous n'aurions que des intuitions, sans aucune affection de plaisir ou de douleur immédiate; il n'y aurait alors que des plaisirs ou des peines de réflexion ou de comparaison consécutivement à l'exercice de quelque faculté active; la partie animale, l'âme sensitive de l'homme n'existerait pas; ce serait une toute autre nature. De même l'intuition, claire pour les sens comme intuition, ne saurait se transformer en idée distincte ou notion adéquate, correspondante aux éléments de l'étendue ou des modes de coordination des uni-

tés numériques qui se trouvent confondues sous l'unité représentative ou intuitive totale, sans que le monde phénoménique ne disparût complètement avec les intuitions qui le représentent, pour faire place au monde des êtres réels perceptibles alors seulement à une sorte de sens intellectuel ; et aussi la nature de la connaissance humaine, telle qu'elle est, serait encore complètement changée.

Dans cette hypothèse, à la vérité, il y aurait toujours quelque chose de commun entre les objets des deux mondes intellectuels et phénoméniques, savoir, les modes de coordination dans l'espace et le temps qui ne dépendent pas de la nature des éléments coordonnés ; les relations de nombre, de figures, de distance, de mouvement, de tout ce qui a son type dans l'un ou l'autre terme simple de l'effort : de là résulte aussi, d'une part, ce qu'on peut dire de vrai de la correspondance ou ressemblance existante entre nos intuitions phénoméniques et la réalité des êtres, ou entre les représentations des objets et la réalité même de ces objets, ou encore, entre ce qu'on appelle les qualités secondes et les qualités premières des objets.

Leibnitz dit que, lorsque la personne, la cause, est intelligible ou se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les qualités premières, mais que lorsqu'elle n'est que sensible ou ne donne

qu'une idée confuse, il faut la mettre parmi les qualités secondes.

Il ne faut pas s'imaginer, ajoute-t-il, que ces idées de couleurs, de douleurs, soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes; je dirai plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et une parabole ressemblent au cercle dont elles sont la projection, puisqu'il y a un certain rapport entre ce qui est projeté et la projection, chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre.

Résumons les détails de cette longue analyse.

La réalité objective ne peut appartenir ou s'attribuer :

1° Ni aux sensations; car la douleur et le plaisir variant dans les différents êtres organisés sentant, et dans le même homme à chaque instant, ne sauraient faire partie de la constitution individuelle identique et constante du moi qui perçoit ces modes en même temps que son existence.

2° Ni aux intuitions externes qui ont leur sorte de réalité phénoménique, à part la réalité objective absolue qui s'associe aux intuitions pour leur donner un corps, mais qui a toujours hors de ces intuitions, hors de tout ce qui est sensible, son fondement et son principe invariable.

3° Ni aux idées générales formées par la comparaison d'éléments analogues ou semblables, abstraits des intuitions dont ils retiennent toujours la nature.

L'homme s'assure autrement que ces sortes d'abstraits sont de purs ouvrages de son esprit, des classifications qu'il étend ou resserre à son gré, qui n'ont enfin par elles-mêmes qu'une valeur de forme dont le fond a besoin d'être emprunté d'ailleurs.

L'idéalisme et le scepticisme ont tous deux raison contre une philosophie qui prétend tout réduire aux sensations et aux intuitions, quoiqu'elle admette d'ailleurs une réalité objective dont il est impossible de dire ce qu'elle est, d'où elle vient, en quoi elle consiste, en ce que ceux-ci étendent aux idées générales, aux catégories artificielles la réalité objective qui appartient aux notions que l'homme ne fait pas, mais qu'il trouve toutes faites; de plus, en ce qu'ils confondent sans cesse dans les notions mêmes des êtres substantiels ou causes le *ratio essendi* avec le *ratio cognoscendi.*

Restent enfin les notions universelles et nécessaires, dont il s'agit de déterminer l'origine et la nature pour donner une solution quelconque positive ou négative, mais incontestablement vraie, du grand problème de la philosophie, et prononcer enfin sur le caractère réel ou phénoménique de la connaissance humaine.

Cette question fondamentale de la métaphysique en suppose une autre préjudicielle qui repose elle-même sur un fait primitif, antécédent, psychologique, véritablement premier dans l'ordre des faits d'expérience intérieure seul adopté par l'analyse.

On a demandé si les qualités que le toucher découvre dans les corps, qui paraissent les constituer, l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, etc., ne seraient pas aussi de simples rapports des êtres à nous comme les sensations du doux, de l'amer, du chaud, du froid, etc., et on a prétendu que la thèse et l'antithèse pourraient être soutenues avec un avantage égal.

C'est dire que ce qui est constamment le même est égal à ce qui varie sans cesse; que ce qui est senti dans l'organisation comme modes agréables ou désagréables de l'existence propre, ne diffère pas de ce qui est représenté au dehors sans aucun mélange de plaisir ou de peine; que ce qui est fixe dans un lieu de l'étendue impénétrable, est le même que ce qui est mobile ou flottant dans l'espace vide; enfin, que cette force agissante que l'homme appelle son moi, est identique à cette force antagoniste résistante et morte qui l'empêche et le limite, et qu'il appelle corps étranger, non-moi.

L'autorité du sens intime est pour ceux qui soutiennent la réalité objective des qualités premières qui se manifestent par le sens de l'effort dont le

toucher n'est qu'un organe, et cela indépendamment de toute impression même du dehors sur les sens externes, de tout ce qui a le caractère de sensation ou même d'intuition.

L'on peut donc dire que, si les qualités premières des corps sont de simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins, et toutes les distinctions analytiques le prouvent manifestement, que ce ne sont pas des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de sensations et d'intuitions externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance.

Dès qu'on admet, de plus, que ces qualités premières des corps sont des rapports des êtres à nous, ou que les idées, les notions que nous avons du corps ou force, résistance simple, non-moi, séparée de tout ce qui n'est pas lui, ne sont que les résultats de ces rapports, on reconnaît et on affirme du moins ces êtres réellement existants, manifestés ou conçus directement par un sens actif et sous les rapports immédiats que ce sens peut avoir avec les êtres ou que les êtres peuvent avoir avec lui.

L'existence du monde extérieur est donc garantie par le fait de conscience, qui serait autre si le corps n'existait pas, et ne peut être ce qu'il est qu'autant que les objets du monde extérieur ont entre eux et avec lui les rapports constants et immuables, conditions nécessaires de toute idée objective.

A l'exercice du sens de l'effort qui saisit une résistance ou force opposée, se rattachent ces principes ou notions d'objets absolus qui diffèrent essentiellement des idées générales et ne doivent pas se confondre avec l'abstraction, à moins qu'on ne distingue l'abstrait actif qui se réfléchit du sujet à l'objet, et l'abstrait passif produit de la comparaison d'éléments phénoméniques sensibles, etc.

Ces notions sont les conditions premières de tout jugement, de toute pensée; mais, pour prononcer sur leur réalité ou la nature de leur réalité, il fallait rechercher leur origine, et cette origine est obscure et cachée. Viennent-elles de l'objet? Viennent-elles du sujet exclusivement? Ne sont-elles pas plutôt le produit de l'action et réaction combinée de l'une et de l'autre? Dans quelle proportion concourent-ils l'un et l'autre à former le principe? Nous avons cherché à déterminer ces questions, en remontant à une causalité primitive, identique au fait de la conscience du moi, principe de toutes les notions qui ne sauraient être sans lui, quoiqu'il puisse être sans elles.

Enfin, de ce principe seul peuvent se déduire les caractères de simplicité, de nécessité et d'universalité des notions. Si elles ont leur type dans le moi, il ne faut plus demander d'où leur vient ce caractère singulier qui les distingue éminemment de toutes les idées comparatives. Mais le moi lui-même, la

source des principes, tient à un principe plus haut que lui, savoir à une raison suprême (*logos*). Cette raison est la lumière qui n'est pas celle de l'homme, dont il jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps extérieurs qui réfléchissent la lumière et ne sont pas lumineux par eux-mêmes; et, s'ils étaient tous lumineux, nous ne les verrions pas. Demander quelle créance mérite la raison entendue dans ce sens élevé, c'est demander quelle créance nous pouvons ajouter au monde visible, quand nous croyons d'ailleurs que ce monde existe.

CONSIDÉRATIONS

SUR LES PRINCIPES D'UNE DIVISION

DES FAITS PSYCHOLOGIQUES ET PHYSIOLOGIQUES

à l'occasion du livre de M. Bérard,

INTITULÉ :

DOCTRINE DES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL.

(Paris, 1823.)

CONSIDÉRATIONS

SUR LES PRINCIPES D'UNE DIVISION

DES FAITS PSYCHOLOGIQUES ET PHYSIOLOGIQUES

Newton disait : O physique, préserve-toi de la métaphysique ! Cet homme célèbre, doué du génie des sciences naturelles, appréciait à sa juste valeur l'application d'une méthode qui ne tendait à rien moins qu'à saisir la nature comme par une sorte de divination, et à assigner les lois qui régissent le monde extérieur, par la seule méthode d'hypothèses, de principes abstraits ou de raisonnements *à priori*.

Mais s'il existe un monde dont tous les éléments ou les faits échappent à tous nos moyens d'observations extérieurs, et ne tombent que sous un sens intime; si les faits de cet ordre, supérieurs à tout ce qui se présente à titre de phènomènes, antérieurs à tout procédé artificiel de raisonnement, sont les vrais, les seuls principes de la science et

bien spécialement de celle de l'homme intellectuel et moral; celui qui se serait livré à cette étude intérieure, qui, travaillant à constater les faits primitifs de sens intime, à les prendre à leur source, à les distinguer de tout ce qui n'est pas eux, et de tout ce mélange du dehors qui les complique et les altère, celui-là ne serait-il pas en droit de s'écrier à son tour, et peut-être avec plus de fondement que Newton : O psychologie, ô morale, gardez-vous de la physique, gardez-vous même de la physiologie!

Et cette seconde recommandation ne se justifierait-elle pas aussi bien, pour le moins, que la première, si l'on considérait d'abord historiquement ce que l'union ou le mélange des deux sciences a pu avoir d'avantageux ou de nuisible à la psychologie ou à la morale en particulier?

Combien le danger d'un tel mélange ne deviendrait-il pas plus frappant encore si l'on venait à reconnaître que la division naturelle des deux sciences n'est autre, dans son principe, que celle des deux mondes séparés par un abîme.

Le monde de la nécessité, où le *fatum*, gouverne les êtres qui suivent invariablement, et à leur insu, la route qui leur est tracée; et celui de la liberté, où la prévoyance (1) et l'activité éclairées de l'esprit

(1) *Quod in corpore est fatum in animo est providentia.* Leibnitz opera, tom. II.

dirigent les êtres intelligents et moraux vers un but qu'ils veulent, par des moyens qu'ils connaissent comme étant en leur pouvoir.

Tout est contraste en effet entre ces deux mondes, par suite, entre les deux ordres de faits qui les constituent, entre les points de vue sous lesquels ils se manifestent, et par la diverse manière dont ils peuvent être étudiés et analysés dans leurs élémens et surtout dans les besoins auxquels ils s'approprient; besoins d'une nature qui ne demande qu'à sentir et ne connaît rien, n'aspire à rien qu'à ce qui peut se voir, se toucher; besoins d'une nature intelligente qui vient de plus haut, qui tend plus haut que ce qui touche ou flatte les sens, ou ce qui peut se représenter ou se figurer par des sensations ou des images.

Pour effacer ces contrastes et ramener à l'unité ces deux ordres de faits, ou les deux sciences qui s'y rapportent, on dira sans doute, que l'activité, l'intelligence, la force vivante est partout également et se manifeste à la fois dans les deux mondes à qui sait ou qui peut l'y voir.

Mais l'antithèse reste toujours entre la force active qui se connaît, soit qu'elle commande, soit qu'elle obéisse, et la force aveugle qui suit nécessairement une première direction imprimée, entraînant à sa suite des effets aveugles comme elle, entre la force qui est en dedans, pour ainsi dire, des produits phénoméniques en qui elle se manifeste, et

celle qui ne se représente qu'au dehors des phénomènes extérieurs.

Telle est la ligne de démarcation absolue qui sépare à jamais les sciences physiques et morales en général, et bien spécialement la science des êtres organisés vivants et sentants, la physiologie, et la science intérieure des êtres intelligents et actifs, moraux et libres, la psychologie ou la morale.

Telle est aussi la source trop féconde des illusions systématiques et des abus graves qu'amène et qu'amènera toujours la confusion et le mélange des deux espèces d'idées, de signes du langage et de procédés méthodiques respectivement appropriés à l'une et à l'autre de ces deux branches d'études.

Parcourez en effet tous les ouvrages des physiologistes les plus célèbres, depuis Stahl jusqu'à Cabanis, qui ont cru pouvoir ramener les deux sciences à une seule, et l'impuissance manifeste de tous les efforts du génie, pour renverser l'éternel mur de séparation, ne servirait qu'à montrer combien la barrière est invincible, à quels dangers, à quels écarts s'exposent ceux qui veulent la forcer. Les ouvrages même de la science physiologique riches d'observations curieuses, intéressantes et véritablement instructives, tant qu'ils restent dans les limites de leur compétence, comment se fait-il qu'ils n'offrent, quand ils sortent de ces limites, que des hy-

pothèses vides ou contradictoires, des fantômes chimériques et sans consistance ?

Le nouvel ouvrage, publié par un savant physiologiste sur les rapports du physique et du moral de l'homme, semblerait avoir été conçu précisément dans la pensée d'éloigner les dangers et les abus de la confusion de principes que nous venons d'indiquer, en posant une ligne de démarcation précise entre les deux ordres de phénomènes, les uns physiologiques, les autres intellectuels et moraux. « Désormais, dit M. Bérard, dans ses prolégomènes, la science de l'homme doit reposer sur la distinction de deux ordres de phénomènes comme sur une base immuable. Telle est la condition de l'existence de la métaphysique et de la physiologie comme sciences.»

En effet, si les deux sciences étaient analogues et s'il n'y en avait qu'une seule, comme on le suppose, dans les deux systèmes opposés de l'animisme et du matérialisme, comment y aurait-il à chercher encore les rapports du physique et du moral?

Il s'agit donc, ajoute-t-il, de séparer les phénomènes moraux des phénomènes vitaux; d'indiquer dans chaque opération intellectuelle et morale, ce qui appartient au moi et ce qui appartient à la vie; d'établir ainsi, d'après les faits et leur interprétation légitime, les rapports généraux du physique et du moral; enfin de rendre la physiologie et la métaphysique à elles-mêmes; de poser leurs bases et

leurs limites respectives, et de prévenir à jamais, s'il est possible, ces usurpations réciproques qui ont nui d'une manière incontestable à leurs progrès.

Jusqu'à quel point l'auteur a-t-il atteint le but fixé par lui-même dans les prolégomènes de son ouvrage? Nous n'aurions qu'à lui voter des hommages de reconnaissance au nom des amis de la morale, en nous réjouissant de voir complètement réalisé un projet tel que nous l'avions nous-même conçu il y a plusieurs années, et exécuté en partie dans deux mémoires académiques qui n'ont été encore publiés que par fragments.

Mais si cet objet important, loin de se trouver rempli par la nouvelle doctrine de M. Bérard, se trouve, au contraire, plus reculé et tout à fait altéré; si le projet de division des sciences physiologiques et morales, loin de satisfaire aux besoins actuels des deux sciences tels qu'il les reconnaît lui-même, n'est propre qu'à établir une confusion encore plus grande et de transporter la psychologie dans la physiologie, à peu près à la manière de Stahl, alors les intérêts de la science de l'homme moral, l'estime même due à l'auteur, le prix qu'on doit attacher à ses excellentes intentions et aux profondes connaissances annoncées par son ouvrage, nous imposent le devoir de rappeler les principes d'une autre doctrine des rapports du physique et du moral, et de les opposer à la sienne.

Je veux parler d'un cours public, commencé à l'École de médecine en 1821, sur les caractères et le traitement de l'aliénation mentale, par M. le docteur Royer-Collard. Ce digne et savant professeur avait été conduit, par la nature de son sujet, à distinguer et à faire la part exacte du physique ou de la physiologie proprement dite, et celle du moral, ou de la psychologie dans les phénomènes qu'offrent les différentes espèces d'aliénations de l'esprit qu'il était appelé à décrire et à caractériser.

Dans cette vue, M. Royer-Collard, prenant d'abord ses jeunes auditeurs au point où ils en étaient, parcourait avec eux le tableau général et sommaire de toutes les connaissances anatomiques et physiologiques dont ils étaient en possession.

Arrivé au bout, il leur demandait s'ils pouvaient bien croire que ce fût là l'homme tout entier, l'homme non seulement tel qu'il se voit en dehors, comme on voit ou se représente les autres objets, mais l'homme tel qu'il est pour lui-même ou tel qu'il se manifeste intérieurement à l'œil de la conscience, distinct de tout objet externe et distinct des organes qui lui sont propres, et auquel il rapporte ce qui affecte sa sensibilité.

Là, il développait à leurs réflexions ces faits primitifs qui n'ont que le moi pour témoin, auteur et juge.

Ainsi se trouvait posé nettement le point où la

psychologie commence et où la physiologie s'arrête, savoir, au fait de conscience, au premier exercice d'une libre activité, au premier vouloir et non au premier exercice de l'organisation animale. Tout ce qui était au-delà, y compris les affections et les déterminations purement instinctives; tout ce qui peut être rangé sous le titre de sensibilité vitale, avec laquelle il ne faut pas confondre la perceptibilité humaine, formait le domaine physique, le champ propre à la physiologie médicale.

Cette physiologie a pour objet le corps vivant. Le cours sur l'aliénation mentale s'élevait plus haut. En décrivant les caractères de cette terrible maladie, qui atteint la vie morale jusque dans son principe et sa source, et qui peut tuer l'homme en laissant vivre l'animal, cet excellent professeur donnait à ses élèves, avec les vrais caractères de l'aliénation mentale, les moyens les plus propres à guérir ou à prévenir en eux-mêmes la plus funeste de ces maladies, je veux parler du matérialisme, qui est bien une maladie de l'âme, une aberration funeste des esprits, où se laissent si aisément entraîner ceux qui se sont toujours exclusivement attachés à une seule face de la nature humaine, à la face extérieure qui sert d'enveloppe à la personne, mais qui n'est pas elle.

Dans la disposition actuelle des esprits et l'état de la science ou de l'enseignement médical, un cours public, fait dans l'esprit et le but que s'était pro-

posé cet honorable professeur, était certainement le plus grand service qu'il fût possible de rendre à la science physiologique, et, en même temps, à la philosophie et à la morale, qui se rattache toujours nécessairement aux idées religieuses, si elle ne les a pas prises pour base.

Je ne crains point de rien exagérer en considérant la suspension du cours que je viens d'indiquer, comme une véritable calamité pour les vrais amis de la morale, de la religion, de la véritable philosophie, dont il faut se presser de poser les bases dans l'esprit de la jeunesse, pour qu'elle apprenne mieux que la génération précédente à vivre de la vie de l'esprit.

. . . . . .

. . . . . .

(*Lacune d'une ou deux pages.*)

C'est bien vainement que les physiciens, fidèles à la voix de Newton, essaieraient de proscrire la métaphysique et s'invitent réciproquement à s'en préserver. La métaphysique est plus forte qu'eux; elle les domine et leur donne des lois, quoi qu'ils fassent.

Pourquoi sont-ils obligés de coordonner leurs idées sur un certain plan commun aux esprits les plus avancés comme les plus bornés dans leur développement?

Pourquoi ces formules du jugement communes au philosophe qui réfléchit sur les mystères qu'il suppose en lui dans son intelligence, et à l'ignorant ou au sauvage qui bégaie les éléments du langage?

Pourquoi enfin ces formes, ces catégories universelles, qu'on trouve dans tous les idiômes, en même nombre, et qu'il est impossible à l'esprit humain de changer, de resserrer ou d'étendre, parce qu'elles ne sont pas son ouvrage comme les premières classes artificielles des idées générales et complexes qu'il invente pour sa commodité et dans des vues de systèmes arbitraires?

C'est qu'en effet, si les langues une fois formées, devenues comme les instruments nécessaires de la pensée, donnent leur empreinte et leur forme à l'esprit qui tourne sans cesse, depuis l'origine, comme dans un moule artificiel, il est impossible aussi de ne pas reconnaître que la pensée où l'intelligence humaine a ses lois naturelles, ses formes essentielles propres et inhérentes, qu'on doit trouver nécessairement empreintes dans les signes étrangers au moyen desquels elle se manifeste au dehors par la parole articulée, et à elle-même par cette parole intérieure, qui est avant toute idée, toute expression de pensée : *Et principio erat verbum.*

Tout langage exprime en effet, à sa manière, la distinction réelle et fondamentale que l'esprit humain fait nécessairement dès qu'il pense, entre le

sujet et l'attribut, la cause et l'effet. Toute langue a un mot pour exprimer le lien substantiel (*vinculum substantiale*) qui unit les deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre : ce mot sacramentel de l'existence, le verbe, est la raison même qui s'annonce ou se manifeste par ce signe qu'elle seule peut donner, a un sens qu'elle peut seule concevoir ou enfanter, comme produit de sa force active, qui est sa propre substance.

La pensée humaine offre ainsi une sorte d'explication d'un profond mystère que nous aurons occasion ailleurs de rattacher, d'exprimer sous des vérités psychologiques.

Otez ce verbe et il n'y a plus de sujet distinct de l'attribut, plus de notion ni de substance, plus de jugement ou de pensée, et par là même plus de parole; car l'homme doué d'un esprit intelligent ne pense pas parce qu'il parle, mais il parle parce qu'il pense (1). Les pures images, les sensations d'une vie animale, ne sont pas la pensée.

La métaphysique ne diffère pas de l'instinct de l'être intelligent, et si elle ne commençait pas à être un instinct elle ne pourrait devenir une science;

(1) La formule de M. de Bonald est un non-sens; la pensée et la parole internes sont identiques et contemporaines dans un esprit fini ou qui a un commencement comme celui de l'homme; penser la parole intérieure, c'est penser la pensée; parler sa pensée, c'est mettre en dehors, par un signe, cette parole intérieure, c'est parler sa parole; jeu de mots qui n'apprend rien, ne dit rien.

bien plus, il n'existerait aucune science possible.

Aussi, dès qu'il vient à paraître quelqu'un de ces esprits supérieurs destinés à remuer le monde des idées jusque dans ses fondements, pour construire un nouvel édifice, il s'attache d'abord à cette métaphysique première; c'est l'instinct même de l'intelligence qu'il cherche à saisir et à prendre sur le fait, afin d'imiter son œuvre, ou pour le perfectionner et l'étendre en lui donnant des lois.

Tous ces grands esprits qui ont exercé sur leur siècle la puissance du génie, ont été en effet, avant tout, de profonds métaphysiciens.

En étudiant l'histoire de la philosophie dans des vues un peu plus approfondies que des érudits qui se sont attachés à cette étude si importante et si curieuse, je crois qu'on parviendrait à s'assurer que la principale et la seule différence réelle qui existe entre les systèmes dont on ne juge souvent que par des formes superficielles, tient uniquement à la différence des notions premières qui leur ont respectivement servi de base, et ont la force ou la vertu secrète inconnue à ceux mêmes qui les emploient exclusivement, de déterminer à leur insu les modes de coordination de toutes les idées qui sont venues s'y subordonner, et par là tout le plan, toute la direction, tout l'esprit du système.

L'analyse des principaux systèmes, faite dans cet esprit et poussée jusqu'aux principes ou aux pre-

mières notions qui ont servi de point de départ, prouverait, je crois, manifestement, 1° que ces principes sont réellement deux en nombre (substance et force) et que toutes les doctrines de philosophie anciennes et modernes sont celles que l'esprit de l'homme, travaillant sur lui-même et parcourant en tous sens ce monde intérieur dont il dispose, a toujours ramenées à l'un ou à l'autre modèle, sans qu'il puisse jamais s'en écarter; 2° que les systèmes les plus divers en apparence, les plus opposés même par leurs procédés logiques et leurs formes extérieures, s'ils s'appuient sur un même principe exclusif, tel que la substance passive, ont au fond même caractère, même tendance, et pourraient être rangés dans la même classe; tandis que d'autres doctrines qui semblent se rapprocher et s'identifier presque par la communauté des idées ou des expressions, s'ils partent de deux principes aussi divers que le sont réellement la substance et la force, s'éloignent les uns des autres par des conséquences qui échappent aux esprits trompés par l'analogie des formes du langage, et appartiennent à des classes séparées.

Ne pouvant qu'indiquer le but d'un travail qui n'entre pas expressément dans l'objet de cet ouvrage, je me bornerai à comparer, sous le rapport des principes, les deux systèmes de métaphysique qui planent encore de haut sur toutes les doctrines de

la philosophie moderne, qui viennent se rattacher et sont respectivement subordonnées à l'un ou à l'autre.

Je veux parler, 1° du système de Descartes, qui tient à l'aristotélisme par la nature de son principe ou la notion de substance passive, purement modifiable, douée de réceptivité, et 2° du système de Leibnitz, qui tient au platonicisme par le principe de la force.

. . . . . .

. . . . . .

(*Lacune d'une page.*)

Dans l'ordre des notions qu'une métaphysique naturelle suggère à l'esprit humain et l'entraîne à appliquer hors de lui, les premières sont celles de cause, de force. Elles sont l'ouvrage d'une sorte d'inspiration dont la puissance s'ignore complètement elle-même et n'en a, par là même, que plus d'ascendant et de force.

Dans les premières langues poétiques, tout vit, tout est animé, les formes du langage sont toutes vivantes comme la pensée qui ne tend qu'à se manifester comme à se retrouver partout au dehors avant d'avoir fait sur elle-même un retour qui doit lui révéler plus tard un monde moins poétique.

Quand le langage, d'accord avec l'imagination donne une âme à tout ce qui se meut, comment

l'esprit concevrait-il des phénomènes séparés des causes ; comment les confondrait-il avec des qualités passives d'objets morts ?

Ce n'est pas alors que l'on peut craindre de multiplier les noms de causes *occultes* ou d'employer la forme active dans un langage destiné à transmettre avec les premières images des inspirations spontanées comme elles.

C'est sous cette influence que naquit la philosophie platonicienne comme une lueur éclatante et pure qui luit encore à travers les siècles.

Avant de juger la multiplicité des causes occultes, admises dans l'école platonicienne, il faut examiner sérieusement ce que la philosophie moderne a à gagner en s'en préservant. S'il est vrai que la notion nécessaire de cause ne peut cesser d'être présente au sujet pensant pas plus qu'il ne peut cesser d'être présent à lui-même, à quoi bon faire violence à la nature et dissimuler sous des formes artificielles, une notion qui conserve toujours, quoi qu'on fasse, sa valeur réelle au fond de la pensée ?

De ce qu'on a raison de s'interdire des recherches bien vaines en effet sur l'essence des causes ou des forces productives des phenomènes qui se représentent aux sens externes, s'ensuit-il qu'on doive ou qu'on puisse éluder l'application du principe de la causalité ou écarter de la recherche ou de l'observation des faits de la nature tout emploi de l'idée

de force comme illusoire ou dangereux? Est-ce qu'il n'y a pas un sens, un mode d'observation intérieure où la force est donnée immédiatement à titre de fait primitif? Et lorsque nous l'avons prise en nous-mêmes là où elle est bien véritablement, pourquoi rejetterions-nous comme une illusion ou un préjugé d'habitude (*Hume*) la croyance nécessaire et invincible qui nous force à en transporter une pareille au dehors à des êtres que nous ne pouvons voir ni toucher immédiatement, pas plus que nous ne voyons et sentons en elle-même la force motrice qui agit sur nos membres?

Certainement, appliquer la loi de causalité aux phénomènes, appeler leur cause efficiente par son nom, ce n'est pas expliquer ces phénomènes; au contraire, c'est montrer clairement qu'il faut renoncer à toute explication hypothétique comme terme contradictoire.

En effet, tout ce qui se sent, tout ce qui commence à apparaître et disparaître aux sens externes, a bien nécessairement une cause; et quoiqu'elle soit invisible en elle-même, tous les hommes le jugent, le croient, et les savants, comme les ignorants, ne peuvent se dispenser de le croire; il y a connexion immédiate, corrélation nécessaire entre la représentation de l'effet et la nature de la cause; mais, pour que l'une pût servir à expliquer l'autre, il faudrait qu'il y eût homogénéité de nature entre les deux

termes de la relation, ou que l'idée de la cause supposée complexe pût être résolue en éléments semblables ou identiques au fait dont il s'agit; aussi, par exemple, la physique de Descartes prétendait expliquer tous les phénomènes.

Pourquoi? parce que le système de ce grand métaphysicien avait exclu le principe de causalité et nié formellement toute causalité efficiente de la nature, hors Dieu.

Le monde des êtres matériels ne se compose que d'éléments homogènes formant, par leurs combinaisons, des touts qu'il s'agissait seulement de résoudre dans leurs parties pour les recomposer ou créer de nouveau.

Mais fait-on intervenir la force ou s'agit-il même de déterminer le rapport d'union entre ces substances immatérielles et matérielles, chacune passive ou modifiable à sa manière?

En ce cas, on renonce à toute explication. Aussi Descartes ne tente-t-il pas même d'expliquer l'union ou la correspondance des idées, sentiments ou désirs de l'âme avec les mouvements du corps.

L'hypothèse de l'occasionalisme, qui remonte à Dieu, seule cause efficiente, comme intermédiaire essentiel entre le désir spirituel et le mouvement corporel, loin d'être une explication, annonce bien plutôt l'impossibilité sentie d'expliquer la communication ou l'action réciproque des substances. Ce

qu'on explique, c'est donc toujours et uniquement un mode par un autre mode, ou un effet par un autre effet homogène, une suite de mouvements coordonnés par un premier mouvement, une combinaison de formes ou de figures nuisibles par une première forme qui ne l'est pas.

Avant tout, observer les faits exactement dans tous leurs détails nécessaires pour les classer ou les coordonner par rapport à un premier fait; ensuite poser les lois générales, c'est-à-dire encore, observer ou calculer les rapports les plus généraux que les premières classes ont entre elles, etc.; voilà toute la méthode de Bacon, appropriée aux sciences naturelles ou physiques : l'observation et l'induction sont les deux pivots sur qui tout roule : il ne s'agit plus de ces hypothèses explicatives dont se formait toute la physique cartésienne; comme la méthode recommande expressément de faire abstraction des causes, c'est comme si elles n'existaient pas.

Sous ce point fondamental, la philosophie de Bacon semblait se rattacher au système de Descartes; mais le philosophe anglais n'était pas métaphysicien; il fut frappé des abus qu'une méthode vicieuse avait introduits dans les sciences naturelles; il sentit très-bien qu'il fallait faire une réforme complète, une révolution totale dans les principes ou le langage à partir des premiers fondements, pour que ces sciences, sortant de l'ornière scolastique, pus-

sent faire quelques pas en avant; de là la nécessité de tout recommencer, à partir des premières et des plus simples observations des phénomènes, de ne marcher qu'en s'appuyant à chaque pas sur l'expérience répétée ou sur une induction sage et justifiée par l'observation des phénomènes.

D'heureux et éclatants succès, depuis Bacon jusqu'à nos jours, ont justifié l'excellence de cette méthode dans ses applications aux sciences physiques, qui par leurs progrès toujours croissants, semblent prêts à conquérir le champ entier de l'intelligence.

Mais en attirant dans le domaine de la physique les sciences morales, et spécialement celle dont l'objet est l'homme tout entier, la méthode de Bacon a-t-elle été aussi heureuse? ne pourrait-on pas dire plutôt qu'il y a compensation entre les biens qu'elle a produits, les progrès réels qu'elle a semés dans le monde physique, et le mal qu'elle a produit, la fausse direction qu'elle a donnée dans le monde moral?

Si l'on peut dire en un certain sens que la science de l'homme moral, comme toute autre, doit commencer par l'observation, comme la physique, du moins est-il bien nécessaire de reconnaître qu'il y a deux modes ou genres d'observations, dont l'une est exclusivement appropriée à la science propre du sujet, qui peut seule lui révéler ce qui est en lui, de lui ou lui-même, et le distinguer précisément de

tout ce qui n'est pas lui ou ne lui appartient pas, fût-ce même la sensation.

Cette observation est-elle bien le premier pas de la science du sujet pensant? Le fait primitif, le premier acte libre que saisit la conscience et qui constitue la personne humaine, le *moi*, n'est-il pas avant l'observation même ou avant la réflexion qui le constate, le délimite et ne le crée pas?

Si l'objet n'est donné que par l'observation du sens externe dirigé vers lui, le moi est donné immédiatement à lui-même par son existence indivisible et sa propre aperception; distinction effacée par la méthode de Bacon, qui fait commencer toute science au monde extérieur.

Autre chose est d'observer les phénomènes, comme effets produits par une cause, ou les observer comme propriétés, modes inhérents à une substance. Les moyens de les observer ne sont pas les mêmes dans l'un et dans l'autre de ces points de vue. La méthode de Bacon n'a pas besoin encore de faire cette distinction, ou de chercher le fondement réel qu'elle a dans le principe ou le fait primitif sur lequel repose toute science humaine.

Le naturaliste, qui classe les objets d'après l'analogie de leurs propriétés ou qualités permanentes, ou d'après les modifications phénoméniques, les qualités secondaires qui s'y manifestent dans telle circonstance ou par telle sorte d'action, n'a pas à

s'occuper des causes ou des forces qui peuvent produire ces modifications; ce ne sont pas là des éléments qui entrent dans la classification ou qui en forment les titres réels.

Mais à part les sciences naturelles, qui se bornent à décrire et à classer les êtres matériels, comme l'histoire naturelle proprement dite, l'anatomie, la botanique, qui sont aussi les plus à l'abri du danger des hypothèses, toutes les fois que la physique considère les corps en mouvement animés de forces qu'ils paraissent se communiquer ou se transmettre des uns aux autres selon des rapports déterminés d'espace, de temps ou de vitesse, on ne peut faire abstraction totale des causes en considérant les forces mouvantes comme des propriétés inhérentes aux corps et susceptibles d'être représentées avec eux comme en faisant partie. C'est, en un mot, confondre ce qui est proprement dynamique ou potentiel avec ce qui est purement mécanique et que l'imagination peut concevoir comme résultat de l'arrangement des pièces de la machine.

On ne peut, dis-je, confondre sous les mêmes signes deux ordres d'idées ou de faits aussi essentiellement distincts, sans tomber dans des erreurs graves, ou sans mettre souvent des hypothèses arbitraires à la place des véritables lois de la nature.

La physique de Descartes en fournit une multitude d'exemples. On sait comment ce génie systé-

matique fut induit en erreur sur les véritables lois du mouvement, trouvées plus tard, moins par l'observation et le calcul, que par des considérations rationnelles sur la nature même des forces mouvantes.

Leibnitz le premier saisit le principe d'une science toute dynamique, qui liait les deux mondes et les mettait en accord; il ouvrait ainsi à la physique une magnifique route, dont les idées mécaniques, toujours dominantes, ont seules détourné les esprits.

A quelque hauteur que s'élèvent les sciences mathématiques et physiques à l'époque actuelle, si elles étaient ramenées dans la même voie par une philosophie autre que celle qui domine aujourd'hui, peut-être reconnaîtraient-elles, dans leur marche actuelle, plusieurs écarts à rectifier; peut-être la dynamique du monde matériel reposerait-elle sur d'autres bases, et reconnaîtrait des lois nouvelles.

Mais c'est surtout dans l'explication des phénomènes physiologiques qu'il y aurait erreur et illusion très-dangereuse à nous ramener au mécanisme ou à l'organisme, c'est-à-dire aux modes d'arrangement et de connexion des parties, en faisant abstraction des causes ou des vraies forces motrices, une ou plusieurs. Car ainsi la physiologie n'existe plus, et son nom même doit disparaître; il ne faut plus parler des lois spéciales des corps vivants; tout est à l'automatisme, au mécanisme universel.

Il importe de bien entendre comment la physiologie devait être amenée à cet état de dégradation et de mort, par l'application exclusive d'une méthode appropriée exclusivement aux faits de l'expérience extérieure.

Rappelons d'abord tout ce que nous observions précédemment sur l'application du principe de causalité et son opposition aux hypothèses explicatives. Cette opposition paraît avoir été parfaitement sentie dans la première école platonicienne; c'était sans doute par une observation réfléchie des phénomènes et une connaissance assez approfondie des analogies qui les rassemblent, ou des différences qui les séparent, que cette école était arrivée à distinguer trois âmes ou trois principes actifs de fonction ou de vie, et à faire la part de chacune dans le même être vivant, sentant, pensant, l'homme.

Quand la philosophie de Bacon a proscrit l'emploi et jusqu'au titre de causes occultes, elle n'a pas assez distingué deux sortes de notions bien différentes par leur nature, vaguement comprises sous le même nom, et qui, pour avoir la même force logique, n'en sont pas moins dissemblables par leur nature ou leur valeur.

Comment confondre, en effet, les signes expressifs d'une vie, d'une activité vraiment causale, dont toutes les formes du langage platonicien portent l'empreinte, avec cette foule de termes purement

abstraits et morts sous les formes de la vie : signes vains et trompeurs dont la philosophie scholastique, mélange d'aristotélisme et de platonisme dégénéré, fit un emploi si abusif, si ridicule, si longtemps funeste à tous les progrès de l'esprit humain ?

Quand Bacon a signalé ces abus, ils étaient déjà bien sentis par plusieurs esprits; déjà des méthodes de calcul avaient été heureusement appliquées aux faits de la nature, et Galilée avait précédé Bacon; mais ce philosophe n'en eut pas moins la gloire d'avoir connu les premiers besoins des esprits de son temps et enseigné les moyens d'y satisfaire : ce n'était pas seulement une réforme partielle que se proposait le philosophe anglais, c'était une révolution générale, à commencer par les premiers fondements : *instauratio facienda est ab imis.*

Mais le danger et le mal inévitable de ces révolutions complètes et par les fondements, c'est de ne point faire de distinction entre ce qui est bon, utile et nécessaire à conserver au fond, de ce qui est réellement abusif et vicieux dans les formes comme dans l'extension démesurée de l'application fausse de principes vrais en eux-mêmes; et bien loin que l'abus fût, comme on l'a dit, dans ce recours toujours vain à des causes occultes, il serait facile de prouver, au contraire, qu'il ne tenait qu'à la pratique, exagérée jusqu'au ridicule par l'ancienne

école, d'une méthode semblable, quant au fond, à celle dont notre philosophie moderne use seulement avec plus de mesure et de sobriété; je veux dire celle qui consiste à substituer, dans la langue scientifique, des noms de propriétés ou de qualités, abstraites de tout sujet d'inhérence, aux véritables notions de causes ou de forces toujours occultes par leur nature, à transporter ainsi aux substantifs abstraits que crée chaque système, la valeur ou la vertu des êtres réels qui semblent vivre, agir, se mouvoir par eux-mêmes.

Certes, si l'on renouvelait aujourd'hui une discussion bien ancienne, abandonnée de guerre lasse, mais non pas close, les purs nominaux auraient beau jeu aujourd'hui contre les réalistes.

Croit-on en effet que les essences nominales, les entités, les quiddités de la vieille école, eussent plus de rapport avec les notions simples, vraies et nécessaires des causes ou forces, tout occultes qu'elles soient, que les termes abstraits de vitalité, sensibilité, motilité, supposées inhérentes aux organes matériels, au titre abstrait de propriétés, n'en ont avec les noms, avec les véritables forces productives des phénomènes ou des fonctions qui constituent l'existence complète de l'homme, avec ces principes de vie, ces trois âmes d'ordres différents, admises au titre réel par l'école platonicienne?

Nous le répétons : toute cause est occulte par sa

nature, en ce sens qu'elle ne peut se représenter ou se figurer au dehors.

Il ne s'agit pas d'en faire un moyen d'explication; tout au contraire, on la donne ou l'exprime comme la limite nécessaire de tout ce qu'il est possible et permis d'expliquer, de traduire en images, de résoudre en éléments sensibles.

Pour considérer les phénomènes comme produits par une force et sous le rapport nécessaire qu'ils ont avec leur cause, on n'est pas dispensé d'observer les faits, d'en définir les circonstances, le caractère, les analogies qu'ils ont avec d'autres, etc. Tout ce travail est le même, soit qu'on emploie, soit qu'on écarte la notion de cause; seulement, l'analyse de certains faits (de l'ordre actif) serait nécessairement incomplète ou fausse, si l'on négligeait d'y faire ressortir en première ligne le caractère d'effet, leur corrélation au sujet de l'observation, ou moi, qui est ou s'aperçoit cause dans tout mouvement ou acte volontaire et libre.

Cela bien entendu, si l'on demande pourquoi ou comment l'effet a lieu, il n'y a qu'une seule bonne réponse au pourquoi, et c'est précisément celle dont Molière nous a tant fait rire. Pourquoi le quinquina chasse-t-il la fièvre, et pourquoi chaque remède a-t-il cette vertu ? Le plus savant ne peut pas répondre autrement que le personnage comique : Parce qu'il a en lui cette vertu qui le rend cause

nécessaire, occulte (à son titre de vertu), de tels effets sensibles qu'il manifeste.

Le ridicule ne serait que dans l'explication du pourquoi.

Quant au comment de la production de l'effet, l'explication se borne à analyser les conditions expérimentales qui rendent cet effet possible, en tant que ces conditions sont elles-même des faits homogènes et correspondants à celui qu'il s'agit d'expliquer ?

Mais, si l'on veut savoir le comment de l'explication d'une force, les termes ou les idées qu'on peut faire entrer dans l'explication n'ont aucune ressemblance avec la chose qu'il s'agirait d'expliquer, et sont hétérogènes avec elle. Comment l'âme peut-elle mouvoir le corps? Comment les organes corporels, excités, irrités d'une certaine manière, peuvent-ils modifier l'âme? Jamais l'esprit humain ne trouvera de réponse à de telles questions.

Pourquoi? parce que l'explication ou le comment consisterait à traduire fidèlement, et sans les dénaturer, les idées prises dans la conscience ou la réflexion du sujet pensant, du moi. La représentation de l'objet pensé ou l'opposition de l'hétérogénéité de ces deux ordres d'idées ou de faits, rend à jamais la traduction impossible.

L'union est un fait primitif : aller au delà est impossible.

C'est dans l'espoir d'expliquer les phénomènes de la vie dans les êtres organisés, que des physiologistes ont essayé de ramener les forces vitales éminemment réelles à des idées ou des noms abstraits de propriétés ou modes du corps organique, abondant ainsi dans le sens d'une doctrine mécanique qu'ils rejettent à d'autres égards, trompés par des analogies imaginaires et identifiant à l'aide des signes les choses du monde les plus disparates, des mouvements physiques, ou des sensations, ou des actes de conscience.

Nous indiquions tout à l'heure la source des abus de principes et de langage de l'ancienne philosophie scolastique, dans le mélange confus de l'aristotélisme et du platonisme dégénéré.

Nous pouvons maintenant rapporter des abus non moins réels, quoique moins frappants, à l'influence que deux doctrines aussi mélangées ont eu sur la physiologie et sur l'idéologie moderne, savoir, l'influence du cartésianisme, qui tend à porter dans la métaphysique les hypothèses explicatives physiques, et celle du stahlianisme, qui tend à faire de la psychologie une science toute physiologique.

PRINCIPES DE DESCARTES. LOIS DE LA SUBSTANCE. COMMENT ELLES S'APPLIQUENT A LA PHYSIOLOGIE OU A LA SCIENCE DE L'HOMME.

Descartes commence par l'acte de réflexion con-

centrée, ou le sujet pensant moi, manifesté intérieurement et immédiatement, comme une lumière propre devant laquelle disparaît toute clarté empruntée à des objets de la nature extérieure.

Mais dès le premier pas, et dans l'énoncé même d'un principe qui ne doit comprendre que le sujet, le fait de son existence intérieure identique à la pensée, il se laisse entraîner dans un monde objectif et abstrait dont le moi n'est pas. Les habitudes du langage et la forme des notions universelles et nécessaires qui se rapportent surtout à la nature objective, sont les plus fortes, et le moi ne s'est pas plutôt saisi de lui-même, dans le point de vue intérieur, qu'il cherche à se représenter, à se mettre en dehors sous la forme de chose pensante. Je pense, donc j'existe, je suis une chose pensante, même hors de l'aperception intérieure ou du fait sans lequel on ne sait plus ce que doit être la pensée.

Cette notion de chose, de substance, introduite dans l'énoncé du principe, va devenir le soutien, le lien de deux mondes. Elle embrassera tout, bientôt elle sera tout, et l'on ne saurait concevoir rien qui ne lui appartînt comme partie ou modification d'elle-même.

A la vérité, dans le point de vue systématique, la notion même de substance s'ébranche, dès l'origine, en deux grandes divisions bien tranchées, celle des substances spirituelles et celle des substances maté-

rielles. Celles-ci ont pour attribut essentiel et constitutif l'étendue; le corps n'est autre chose que cette étendue; cet attribut ôté, le corps n'existe plus. La substance immatérielle a pour attribut la pensée; la pensée peut être prise pour l'âme, car la substance créée ne pourrait cesser de penser sans être anéantie.

Dès le point de départ du système, les deux substances sont seules conçues chacune dans l'ordre qui la constitue, et avec lequel elle est identifiée. Il est remarquable que Condillac, qu'on croit et qui se croit lui-même si loin de Descartes, commence de même son traité des sensations en supposant l'âme de la statue identifiée avec la sensation.

Mais il était impossible de poser la limite des abstractions à l'idée d'attribut ou de mode, car ce sont là des termes de relation, et l'esprit systématique marche à l'unité absolue; c'est un besoin irrésistible; il devait, en cherchant à le satisfaire, procéder comme Descartes. Il distingue la pensée et l'étendue; ces deux attributs ou modes demandent un soutien ou se rapportent nécessairement à une substance; cette substance, qui réunit en elle les deux attributs qui sont les seuls caractères distincts des deux mondes phénoméniques que nous appelons spirituel et matériel, cette substance nue est ce tout hors duquel rien ne peut être conçu, puisqu'en effet l'étendue et la pensée comprennent tout ce qui existe.

Ce que nous appelons les êtres pensants ne sont

donc pas de véritables touts complexes, non plus que les êtres matériels; ce sont des parties des modifications de l'être universel.

En partant du principe de Descartes, et continuant à abstraire ou déduire de l'abstrait, un esprit aussi conséquent et aussi fort que celui de Spinoza, ne pouvait manquer d'arriver à l'unité de substance.

Dès qu'on a abstrait la personnalité de l'homme, soit qu'on la renie en principe, soit qu'on veuille l'identifier ou l'absorber en Dieu, ce Dieu, où l'on cherche à se retrouver, n'est plus que le grand tout de Spinoza.

Cet esprit universel, en qui Malebranche dit que nous voyons tout, en qui nous agissons, nous mouvons et nous sommes, n'en diffère que par l'expression.

En vain le mysticisme cherche à nous tromper ou à se tromper lui-même sous ses différentes formes d'absorption ou de négation de personne (homme et Dieu), au sortir de ces rêves de l'enthousiasme ou du sommeil de la pensée, l'esprit ne se retrouve que dans le panthéisme; la route qui mène à l'abîme peut être couverte de fleurs, mais l'abîme est là.

Revenons : Descartes pose en principe l'identité absolue entre l'existence sentie du moi et l'être absolu ; c'est ce qu'exprime l'enthymème : je pense, donc je suis chose pensante.

Cette identité est-elle donnée par le fait de con-

science ou avec lui; est-elle aussi évidente, aussi primitive que ce fait? Le doute méthodique de l'auteur des Méditations ne s'étend pas jusque-là.

Mais l'esprit de système peut réclamer et ne se tient pas pour vaincu; bientôt il élève ce doute : si le moi pensant est un être réel; bientôt la question va paraître insoluble.

Le moi n'est en effet qu'une sensation ou une idée, un pur phénomène; comment peut-il savoir ce qu'il est ni s'il est à titre absolu d'être, de chose?

L'analyse la plus subtile de ce sens intime, qui nous assure que c'est nous-mêmes qui pensons, n'est pas capable de répandre le moindre jour sur la connaissance de nous-mêmes comme objet hors de la pensée; et si nous nous faisons illusion au point de croire qu'au moyen de cette analyse, fondée sur une expérience toute intérieure, nous remonterons jusqu'à la notion d'un moi absolu, ou de l'âme substance, chose pensante en soi, c'est que nous confondons, sans raison, le fait psychologique de ce qui est en nous, ou nous-mêmes dans l'exercice actuel de la pensée, avec la notion métaphysique de l'être qui est censé rester le même hors de la pensée (1).

Mais qu'y a-t-il de commun entre le sujet moi, qui affirme sa propre individualité dans la proposition réfléchie, je pense, et l'absolu de l'être pen-

(1) Voyez l'exposé de la doctrine de Kant, par Kinker, page 96 et suivantes.

sant, sujet logique de la conclusion de l'enthymème, donc, je suis?

Rien en effet de plus distinct au fond que ce sujet qui s'aperçoit intérieurement, en se retrouvant toujours identique à lui-même, et tout ce qui peut être représenté ou conçu au titre objectif de substance, de chose en soi. Tellement, qu'il suffit de parler du moi comme d'une chose à qui l'on attribue des qualités ou des modes quelconques, par exemple, de l'âme, comme douée de tels attributs, toujours revêtus, quoi qu'on fasse, de quelque forme d'espace ou de temps, pour que l'objet dont on parle soit nécessairement pris en dehors du sujet ou de la personne qui parle.

En vain ce moi cherche à se saisir lui-même sous la forme ou le nom de la forme qu'il personnifie, qu'il fait sienne, cette chose et lui (le véritable je) s'opposent, se fuient et demeurent toujours à distance sans pouvoir jamais s'identifier ni se pénétrer.

Dire du moi (1) qu'il se pose dans l'absolu, c'est dire qu'il se pose et qu'il s'ôte en même temps; aussi ne doit-il rester que zéro, ou le signe que les mathématiciens emploient pour exprimer l'indéterminé comme l'infini 0—0 ou 00.

En restant dans son point de vue intérieur, le sujet limité à l'aperception interne immédiate, ne

(1) Fichte.

s'attribue à aucune chose, à rien qui puisse être conçu objectivement comme extérieur ou étranger à lui-même.

En ce sens, on pourrait dire que le moi existe ou se sent au titre de substance, toutefois, à condition qu'on écartât toute valeur objective de ce mot toujours entendu sous raison de matière, ainsi que Hobbes l'opposait si bien à Descartes.

Disons plutôt que le moi est primitif, ou qu'il n'a rien d'antérieur ou de supérieur à lui dans l'ordre de la connaissance; que si nous parlons d'attributs et modifications propres du moi, écartons encore tous rapports d'inhérence à une chose ou objet quelconque, cet objet fût-il aussi immédiat que l'est le corps organisé vivant et sentant pour le moi qui se l'approprie. Car les modifications de cette sensibilité physique, répandue dans le corps propre, ne sont pas plus des modifications du moi qu'elles ne le sont de l'objet le plus étranger. Le sujet individuel est tout dans l'action ou l'effort, comme nous le verrons bientôt; comment donc la passion pourrait-elle être un mode de l'action?

Rien donc de plus trompeur à cet égard que le langage psychologique des doctrines issues du cartésianisme où toute sensation est prise pour une modification du moi identique à l'âme par hypothèse.

Sans doute, il faut bien que l'entendement humain

ne puisse échapper à ce point de vue de l'absolu où le sujet pensant tend sans cesse à s'identifier avec l'objet pensé en telle sorte que la même forme, le même verbe d'existence les enveloppent. Le langage prend là ces formes premières et communes à toutes les langues. Plus tard, ces habitudes du langage deviennent des nécessités pour l'esprit.

D'abord, l'homme parle selon qu'il pense, ensuite, il ne pense plus que selon qu'il parle.

Or, le but essentiel et primitif du langage consiste à désigner des choses ou objets sous les rapports d'attributs, propriétés ou qualités sensibles qu'il distingue comme tous concrets, séparés les uns des autres.

Dans un plus haut degré de développement intellectuel, on aura besoin de parler non-seulement des choses qu'on peut voir et toucher, mais de celles que l'entendement seul conçoit ou que le sens intime saisit; il est naturel qu'alors les idées relatives à un monde intellectuel moins visible viennent se revêtir des formes préexistantes du visible, ou rentrent dans des cadres logiques préparés d'avance.

De là, comme nous l'avons vu, les formes mortes de substantifs physiques ou abstraits, transportés aux causes, aux formes vivantes de la nature.

Arrêtons-nous encore un moment sur cette transformation logique où nous trouvons les premiers fondements de la métaphysique cartésienne.

Quand nous voyons pour la première fois un objet sensible ou qu'il se représente de nouveau après que nous l'avons perdu de vue, nous ne croyons pas que cet objet soit tiré du néant ou commence à exister au moment même où il se représente, mais bien qu'il était avant de se représenter au sens, ou qu'il a duré pendant qu'il était loin de la vue.

Ainsi se forme ou s'applique nécessairement la notion de l'objet substantiel qui a en lui la capacité, la possibilité constante d'être représenté, alors qu'il ne l'est pas actuellement.

Toute perception objective actuelle emporte avec elle cette idée nécessaire d'un état antérieur où la représentation était possible, et c'est uniquement parce que cette capacité existait, tant de la part de l'objet pensé que de celle du sujet pensant, qu'il y a pour celui-ci représentation actuelle.

Mais si c'était là tout le fondement de la notion de substance ou de chose extérieure, il faudrait convenir que les idéalistes et les sceptiques auraient beau jeu pour contester la réalité de cette notion qui viendrait se résoudre dans un pur abstrait logique, n'ayant qu'une valeur nominale, comme l'entendait Hobbes.

Posez un monde de substances passives, tout devra donc y rester comme il a été créé, sans qu'aucun mouvement nouveau puisse commencer, sans qu'aucun être puisse changer l'état où il a été mis

primitivement, ni se modifier lui-même, ni enfin être modifié par d'autres substances d'une nature égale, et à plus forte raison, d'une nature inférieure, car nul être ne peut donner à un autre ce qu'il n'a pas.

La nécessité, comme un joug de fer, retiendra tout dans un éternel repos ou entraînera tout dans une suite de mouvements tous nécessaires, sans en excepter aucun, à partir du premier de tous, imprimé par la main créatrice.

Les âmes étant créées pensantes comme les corps sont créés étendus, il est évident qu'aucune puissance autre que Dieu, ne saurait faire commencer l'un ou l'autre de ces attributs essentiels, ni les mettre là où ils ne sont pas primitivement, ni les ôter ou les suspendre là où ils sont, car ce serait créer ou anéantir la substance elle-même.

Il n'en est pas autrement des modifications adventices que l'un ou l'autre ordre de substances est susceptible d'éprouver dans l'attribut essentiel qui le constitue.

Si l'âme, par exemple, ne pensait pas primitivement dès sa création ou son union au corps, il répugne d'imaginer que ce fût par l'intervention ou l'influence de ce corps même, ni d'aucun autre qui lui ressemble, que la pensée pût lui arriver.

Bien plus, cette pensée fondamentale ou continue, indivisible de l'être même de l'âme, étant une

fois posée, il ne répugne guère moins d'admettre que les premières sensations adventices, qui ne sont que des modes de cette pensée substantielle et qui manifestent le sujet pensant à lui-même, soient capables de lui donner ou de créer en lui ce qui n'y serait pas antérieurement et en vertu de sa nature.

Ces impressions adventices doivent donc être considérées non comme des causes, mais comme des occasions propres à développer ce qui était déjà dans l'âme, au titre d'idée, ou à manifester et non à créer tel sentiment obscur et caché qui lui était inhérent depuis l'origine.

On voit ici comment le système de l'occasionnalisme et celui de la prémotion physique se rattachent au principe fondamental de la doctrine-mère, et en sont des conséquences naturellement déduites.

Remarquons que dans tous les systèmes qui s'appuient sur ce commun principe, il ne saurait y avoir lieu à distinguer ou à nommer des facultés ou puissances virtuelles antérieures aux modes positifs et actuels, ou aux idées qu'il est naturel de rattacher à ces facultés, quand on leur donne une origine ou qu'on cherche du moins à assigner le commencement, les conditions ou les lois de la manifestation des différentes espèces d'idées.

Et l'on voit bien comment cette confusion ou cette absence de tout caractère distinct entre les

facultés permanentes et les modes transitoires qui en sont les produits, est une suite nécessaire du principe de la substance *moi*.

De là aussi la doctrine des idées innées que Locke et son école n'ont attaquée, pour ainsi dire, que par le dehors et dans des applications ou conséquences éloignées dont ils auraient été eux-mêmes contraints de reconnaître la légitimité, s'ils avaient mieux entendu le principe qu'ils n'ont jamais songé à contester. Le principe des idées innées reste en effet tout entier dans la doctrine des idées originaires de la sensation, bien que cette doctrine semble méconnaître ou ignorer elle-même un ordre de filiation dont elle a tant dégénéré.

Quel autre génie que celui de Descartes, père de toute notre métaphysique moderne, pouvait concevoir le fondement réel de toute la science humaine sur le fait primitif de conscience ou de l'existence du moi pensant, comme sur sa base unique, la seule vraie et solide; quel autre pouvait reconnaître le caractère de l'évidence, ce critérium de toute certitude dans un petit nombre d'idées premières, élémentaires et simples données à l'âme humaine comme une lumière qui l'éclaire d'abord sur elle-même, avant de lui révéler les autres existences?

Ce n'était pas Locke qui pouvait s'élever à cette hauteur. Le défaut de plan, de système, d'unité de vue, qui caractérise son Essai sur l'entendement hu-

main, la manière dont il s'y prend pour attaquer les idées innées, montrent assez que cet esprit judicieux, mais dénué de véritable talent philosophique, ne pénétra jamais dans le véritable sens de la doctrine et du principe même de Descartes, et qu'il parlait une langue dont il ne s'était pas assez approprié les éléments.

Aussi la doctrine des idées, si incomplète, si vague, si pleine de lacunes dans l'ouvrage de Locke, préparait-elle un triomphe facile à l'idéalisme de Berkley et surtout au terrible scepticisme de Hume; l'un et l'autre purent en profiter, celui-là pour détruire le monde des corps, celui-ci pour porter la coignée à la racine de l'arbre et détruire en un seul coup la réalité de toutes les existences avec celle de l'idée de cause qui en est le seul fondement.

On dirait que Locke ait voulu remonter au-delà de ce point solide où Descartes avait cru pouvoir jeter l'ancre dans la recherche de la vérité, et fixer son esprit flottant sur la mer du doute; savoir, la pensée, attribut essentiel de l'âme, et non pas l'âme substance hors de la pensée.

En posant l'âme *table rase* avant la première sensation, Locke part de cette notion vague et purement abstraite de substance, modifiable et non encore modifiée ou dénuée de tout attribut, n'offrant ainsi à l'entendement d'autre prise que celle d'un nom.

Dans la langue et les conceptions de Descartes, les termes *pensée*, *idée*, expriment bien certains modes indéterminés actuellement présents à l'âme; mais, tout ce qui est présent à l'âme ne l'est pas nécessairement par là même à la conscience ou à l'aperception du moi, et la substance pensante peut exister à son vrai titre sans être en état d'exprimer actuellement la proposition je pense, j'existe, dont elle n'a en elle que le fondement métaphysique sans l'expression, et, par là même sans la conception du fait intérieur ou psychologique.

La première sensation adventice donne lieu à ce fait ou à sa présence dans l'âme, s'exprimant alors à elle-même au titre de moi (je suis).

L'attribut essentiel de l'âme, la pensée fondamentale, commence dès lors non à exister, mais à se produire sous ce mode intérieur du *moi*, percevant un, simple, identique, qui s'associe à toute modification adventice, à toute sensation variable et passagère. Il n'en est point ainsi dans le point de vue de Locke; comme l'âme est *table rase*, et n'a rien, ne produit rien de son propre fonds, il faut bien que tout vienne du dehors à cette substance *nue*, tout, y compris le sentiment même le plus obscur d'existence antérieur à la sensation reçue; et quand la vie intérieure commencera avec l'aperception du *moi*, il faudra admettre que c'est la cause externe et matérielle de la première impression, ou l'objet qui

crée par là même le sujet sentant. Celui-ci est donc subordonné quant à l'existence qui le vivifie, quoique supérieur en droit et par nature, à l'objet qu'il sent ou perçoit comme objet hors de lui.

Quand Locke a dit que la conscience ou l'aperception est la seule caractéristique des opérations de l'âme, qui ne peut être dite penser ou sentir qu'en tant qu'elle s'aperçoit que c'est elle-même qui sent ou pense, ce philosophe annonce clairement que toutes ses recherches s'appliquent à l'âme, aux vérités psychologiques, aux faits d'expérience intérieure.

Mais comment ne pas reconnaître même comme un fait de cette espèce, que tout ce qui affecte la sensibilité humaine depuis l'origine de la vie, tout ce qu'on peut dire véritablement être dans l'esprit ou dans l'âme comme disposition, tendance, habitude, appétits, etc., n'est pas nécessairement et actuellement présent à la conscience, aperçu par elle et joint au sentiment du *moi?* témoin les premières sensations du fœtus, de l'enfant qui vient de naître, etc.; témoin tous ces modes de l'existence sensitive ou animale dont on peut bien croire, en effet, que l'âme pensante, le moi de l'homme n'est pas le propre sujet d'attribution, et qu'on peut rapporter à tel autre sujet ou principe qu'on voudra, tel que l'âme sensitive des animaux, le principe vital du corps, à condition, toutefois, qu'on ne

prétende pas soumettre ce principe, quant à l'existence ou quant à ses modifications, à l'impulsion et aux mouvements communiqués par des agents mécaniques.

Le génie métaphysique de Descartes avait profondément vu qu'on ne pouvait, sans absurdité, faire créer par le dehors la pensée avec l'existence même du *moi*. Le système des idées innées n'eut pour objet que de sauver l'absurdité ou de reculer le mystère jusqu'à la source commune et unique qui comprend, mais où s'expliquent tous ces mystères.

Si, entrant plus avant dans le système de Descartes, Locke eût mieux saisi le caractère de son principe, il n'aurait pas conçu l'hypothèse de l'âme table rase, et eût sans doute préféré le mystère à l'absurdité.

Il n'aurait jamais élevé la question de savoir si Dieu ne pouvait pas ou n'avait pas pu, dans l'origine, donner à la pure matière la faculté de sentir et de penser, ou fondre ensemble la pensée et l'étendue dans un seul et même sujet qui renouerait ces deux attributs distincts. Question tant répétée depuis Locke, dont la solution affirmative convient si bien aux hommes qui imaginent plus qu'ils ne réfléchissent; question que le principe de Descartes ou l'emploi exclusif de la notion de substance passive amène naturellement, et reproduira sans cesse avec la même solution for-

tifiée par toute la dialectique des Spinosa et des Hobbes.

En voulant ramener la philosophie à l'expérience, sans distinguer précisément l'intérieure et l'extérieure, Locke n'a pas cessé d'être sous l'influence des principes et de la langue même de la philosophie cartésienne.

En éludant les difficultés, en évitant de s'enfoncer dans les profondeurs, le célèbre Anglais s'est sauvé de l'écueil où ce principe absolu de Descartes a entraîné des esprits plus forts. Heureuse faiblesse qui empêche de suivre jusqu'au bout un principe dangereux!

Successeur et disciple de Locke, mais plus conséquent que son maître, Condillac, sans entrer plus avant dans le champ ouvert par le véritable père de notre métaphysique, Descartes, semble d'abord plein du même esprit qui a dicté le principe sur lequel repose toute cette doctrine.

L'auteur du *Traité des Sensations* commence, il est vrai, comme Locke, par poser l'âme table rase, substance nue dont toute la vie intérieure est créée par la première sensation ou par une impulsion extérieure qui la détermine; mais il entrevoit l'abîme et le franchit d'un seul bond, à l'aide d'une hypothèse ou d'une fiction, sans conséquence pour la vérité des choses qu'il faudra chercher à établir plus tard d'une autre manière.

Laissons l'hypothèse, et ne cherchons pas trop curieusement comment notre auteur entend que l'âme de la statue qui, ne sentant pas, et par suite n'existant pas pour elle-même, dans un instant commence à exister, à vivre, à sentir pour la première fois par la seule impression accidentelle d'une odeur de rose.

Vous trouverez qu'à partir de là Condillac se place sous le vrai point de vue psychologique et procède précisément à la manière de Descartes, en donnant à l'affection et à plusieurs attributs essentiels de l'être sensitif, même réalité de principe que l'auteur des Méditations a attribuée à la pensée fondamentale, attribut essentiel de l'être intelligent. A la première sensation (d'odeur de rose) l'âme devient cette odeur; expression psychologique très-remarquable qui correspond parfaitement à l'identité exprimée par le principe de Descartes du *je* pensant et la chose pensante; l'auteur des Méditations entend de même que l'âme devient sa pensée ou s'identifie avec son attribut essentiel.

Locke aurait dit, comme le vulgaire des métaphysiciens: L'âme modifiée par l'odeur de la rose, a l'idée de la conscience de cette sensation, c'est-à-dire, d'elle-même, comme modifiée dans son état permanent : c'est ainsi qu'on est toujours porté, en suivant toutes les formes du langage, à confondre deux sortes de rapports qui ont le moins d'analogie, sa-

voir, celui qui associe à un objet, sous le nom substantif, des propriétés, qualités ou modes qui s'y rapportent, et celui par lequel l'être individuel sentant et pensant, je, se distingue par une identité permanente de tout ce qui est multiple, variable et passager, hors de lui comme en lui, ou dans son organisation sensible qui est aussi extérieure en un certain sens.

Si, comme nous le verrons bientôt, le rapport des deux éléments constitutifs de la sensation est d'une tout autre nature que celui du mode à la substance, assimiler l'un à l'autre, c'est renoncer à toute psychologie; c'est déclarer insoluble le premier problème de la philosophie par la manière même dont on le pose.

Reprenons la formule si expressive, où l'âme de la statue devient la sensation odeur; puisqu'elle le devient, elle n'en a pas l'idée ou la conscience; elle n'est pas un moi distinct de la modification sensible. En prenant l'idée de sensation pour un simple fait, Locke s'est trompé par défaut d'analyse : la conscience ou l'idée de sensation se compose toujours de deux termes : savoir, de l'impression affective et du sentiment toujours identique d'individualité ou de moi.

Condillac a supérieurement vu que la première sensation, avec laquelle l'âme même s'identifie, ne saurait constituer ni renfermer le moi ; que ce n'est

pas là ce qu'on peut appeler encore l'idée de sensation, fait de conscience. Ainsi il ajoute un élément de plus à l'analyse de Locke.

Supposez que la première sensation soit continue et non susceptible d'interruption (comme nous pouvons en voir des exemples), et vous aurez l'équivalent de la pensée fondamentale de Descartes. Il ne s'agira plus de créer la sensation où elle n'est pas, mais seulement de modifier, de transformer l'état de l'être sensitif par une impression nouvelle.

De là aussi cette analogie avec le point de vue de Descartes, où rien n'est considéré dans le virtuel, ou comme faculté, mais dans l'actuel, comme idée ou sensation présente. Aussi Condillac reproche-t-il à Locke d'avoir admis dans l'âme quelque chose d'inné et d'inintelligible, selon lui, en lui attribuant des facultés antérieures à l'expérience des sens qui les féconde et ne les crée point.

La première sensation de la statue sans moi correspond parfaitement à la pensée non aperçue que Descartes attribue à l'âme du fœtus avant tout exercice des sens, et l'on ne peut s'empêcher de reconnaître l'influence des principes de la doctrine mère sur ce Traité des sensations qui a tant paru s'en éloigner.

Pendant la durée d'une sensation continue, qui est censée rester la même, si diverses impressions sensibles se succèdent, on pourra dire qu'elles modifient

ce sentiment fondamental de l'âme (ce qui n'est pas modifier ou échanger la substance). En effet, le caractère de la sensation est d'être aperçue, ou, comme dit Locke, toute idée de sensation consiste en ce qu'il y a, dans la même unité de sentiment, quelque chose qui reste et quelque chose qui est changé; ce qui reste est le moi qui existe, non pas *in abstracto*, mais comme sentant ou s'apercevant lui-même distinct de la sensation.

Vainement on chercherait à représenter ce fait intérieur et l'union des deux éléments distincts qui le constituent, par celle qui existe entre la substance objective et cet attribut, mode ou qualité variable qui s'y rapporte (comme les figures, les couleurs, etc.). Cette analogie hypothétique ne servirait qu'à abuser l'esprit et à le détourner de ce qui caractérise proprement le sujet dont il s'agit et de ce qui reste immédiatement du fait de conscience.

Ce fait, que le moi lui-même n'est pas dans la première sensation, Condillac le reconnaît; elle pourrait durer éternellement en elle-même sans se transformer d'elle-même dans le sentiment propre du sujet individuel qui sent ou aperçoit qu'il existe en se sentant. Ajoutez de nouvelles sensations de la même espèce, ou passives comme le sentiment fondamental qui ne se sent pas, ne se double pas intérieurement; modifiez ce sentiment d'une manière quelconque, et si vous n'ajoutez rien de plus, le

composé ne vous donnera pas ce qui n'appartient à aucun des éléments simples employés.

Prétendre faire ressortir le moi de la coïncidence de deux sensations présentes à la fois, l'une par le souvenir, l'autre par l'impression actuelle de l'objet, ce n'est pas résoudre le problème; car si l'on dit qu'une sensation antérieure persistante (qu'on nomme arbitrairement souvenir) se distingue elle-même de la sensation actuelle, qu'elle se compare, on va contre l'hypothèse qui la prenait comme simple et sans moi : entend-on qu'il y a un sujet qui distingue, perçoit, compare les deux modifications à la fois sans les confondre? c'est que l'on considère alors ce sujet comme distinct en lui-même des sensations qu'il compare, et l'on retombe dans la difficulté, on conçoit ou on suppose quelque chose qui n'est pas la sensation, etc. Mais il ne s'agit pas, dans l'hypothèse, de ce qui est ou ce qui peut être vérifié par l'expérience intérieure; il s'agit de définir et de déduire conséquemment aux premières définitions et à la nature même de l'hypothèse.

Toutefois Condillac me paraît avoir rendu à la vraie psychologie un service à peu près égal à celui que Hume a rendu à la philosophie générale, en montrant que l'idée de cause n'a aucun fondement réel dans aucune idée de sensation ni de réflexion, comme Locke l'entendait.

On sait comment ce célèbre sceptique conclut de

là que cette liaison qui se trouve établie dans notre esprit (malgré nous-mêmes) entre les phénomènes et ce que nous appelons leurs causes, n'est qu'une habitude de l'imagination, une manière de voir les choses sans conséquence pour la réalité; mais il y avait une autre conclusion à tirer, c'est que la sensation et la réflexion, telles que Locke les a considérées, ne sont pas les sources exclusives de toute idée et particulièrement de ces croyances universelles et nécessaires qui font la loi à tout l'entendement humain.

Condillac a fait avec les idées de sensation tout ce qu'il était possible d'en faire, et plus même qu'il n'était raisonnablement permis. Quelle est la conclusion de toutes ces analyses? c'est que les idées de substance, de cause ou de force, ne sont que des abstractions réalisées; que le sujet comme l'objet de toute représentation externe ou interne n'a qu'une valeur phénoménique. En partant de l'existence de l'âme et du corps, dont est composée sa statue, et des objets de motion dont il s'est servi pour mettre cette cause en jeu, il n'a employé dans le fait que des éléments fantastiques dont le composé ne saurait produire aussi qu'un fantôme; et pourtant, ces éléments avaient été pris en commençant pour de véritables réalités, indépendantes même de notre manière de les concevoir; sans quoi, il n'y aurait même pas eu lieu à l'hypothèse, et il

eût été impossible de la former. Mais qu'est-ce qu'une hypothèse qui, au lieu de vérifier les données premières sur lesquelles elle s'appuie, conduit très-logiquement à ce résultat, que ces données mêmes n'existaient pas? Sont-ce donc ici ces données qui sont en défaut? N'est-ce pas plutôt l'hypothèse, où l'on a renfermé quelque contradiction? Ici la contradiction est bien en effet de poser un être tout passif qui ne fait que sentir, et pourtant qui est dit apercevoir, se souvenir, juger, penser, le tout conformément aux définitions arbitraires substituées aux faits de conscience, et transformées de manière à établir ce qu'on veut. La contradiction, c'est de faire ainsi de la logique pure après avoir commencé par faire de la psychologie.

C'est en ayant égard à ce commencement qu'il faut rendre à Condillac la justice de dire que si son Traité des sensations, considéré comme doctrine d'enseignement, a été vraiment nuisible aux progrès d'une véritable psychologie, il a, d'un autre côté, influé utilement sur une analyse plus approfondie et une connaissance plus exacte des faits primitifs de l'esprit humain.

Locke avait trop équivoqué sur les idées prétendues simples de sensation et de réflexion, sur les facultés considérées tantôt comme nominales et purement abstraites, tantôt comme se rapprochant des idées innées de Descartes.

Condillac leva l'équivoque; l'âme ne fait que sentir, elle n'est rien, ou du moins on ne peut savoir ce qu'elle est, ni même si elle est hors de la sensation; il n'y a pas deux espèces de matériaux employés à construire l'édifice de ces connaissances : une seule espèce suffit; ce sont des matériaux passifs, des sensations homogènes entre elles, dont la première ouvre l'âme de la statue et la crée en quelque sorte.

Le système de la connaissance formé sur ce plan est-il le vrai système de l'homme? Oui, si l'hypothèse explicative suivie jusqu'au bout reproduit fidèlement tout ce qui est dans l'intelligence humaine, tout ce que la réflexion ou l'observation de nous-mêmes peut en apprendre. Mais si ce système laisse à l'écart une classe entière de notions, et précisément celles qui sont régulatives ou qui ont le caractère de lois de l'esprit humain auxquelles aussi nul esprit ne peut se soustraire, il faudra en conclure, non pas que ces lois sont chimériques par cela seul qu'elles ne rentrent pas dans les cadres artificiels de l'hypothèse, mais bien que cette hypothèse est fausse, incomplète comme ne suffisant pas aux premiers besoins de notre nature intellectuelle.

Condillac aurait donc bien mérité de la psychologie, quand il n'aurait fait que constater par une hypothèse ingénieuse si bien liée dans toutes ses

parties, qu'en employant une seule espèce d'éléments sensibles, il est impossible d'expliquer l'intelligence humaine comme elle est, et en reconnaissant qu'il pouvait y avoir sensation dans l'âme sans aperception ni conscience du moi. C'est ce que Locke ne comprenait pas.

Condillac doit être considéré comme ayant ouvert la voie d'une analyse toute nouvelle des faits de conscience : analyse destinée à rectifier, à compléter toutes les sciences en faisant ressortir ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme, dont le Traité des sensations n'avait montré qu'une partie, précisément celle qui constitue l'homme animal en dépendance des objets sensibles, en laissant à l'écart tout ce qui constitue l'homme intelligent et libre, supérieur par là aux objets et à tout ce qui est passion.

Quoique Condillac ait voulu poser la base de sa doctrine hors du domaine de la physiologie, il n'en est pas moins vrai que le Traité des sensations tend naturellement à se rejoindre à la science des phénomènes de la vie ; aussi, ceux qui ont considéré cette branche de faits compris sous le titre vague et très-impropre, à mon avis, de physiologie intellectuelle, invoquent-ils sans cesse l'école de Condillac, qui aurait pu aussi réciproquement appuyer utilement sur des faits physiologiques son Traité des sensations qui n'en eût été ainsi que plus instructif : car, tout ce qui se passe dans l'homme hors la lumière de

conscience, tout ce qui tient à une nature passive et animale est du domaine propre de la physiologie, ou, plus généralement, et selon notre thèse actuelle, tout ce qui, dans le même sujet vivant, sentant et pensant, n'est considéré que sous le rapport de propriétés, de qualités, de modes inhérents à une substance passive, ou qui ne saurait agir pour se donner de propres modes constitutifs, rentre de droit dans le domaine de la physique ou de la science de l'objet, de la chose, du corps, à laquelle se rapportent toutes les modifications sensibles et passives : de là l'espèce de contradiction où l'on tombe, même quand on entreprend de faire une psychologie de la substance pensante pure, entièrement séparée de tout ce qui peut être entendu sous raison de matière; c'est ce que nous allons chercher à montrer.

OPPOSITION DU PRINCIPE DE DESCARTES AVEC CELUI D'UNE SCIENCE DE L'HOMME. PREMIÈRE BASE D'UNE DIVISION DES FAITS PSYCHOLOGIQUE ET PHYSIOLOGIQUE. PERCEPTION ET SENSATION ANIMALE.

On peut opposer au principe fondamental du système de Descartes, une difficulté qui s'applique également à tous les systèmes de psychologie pure; c'est qu'ils prennent d'abord un sujet dans l'abstrait, en posant, par exemple, la partie pour le tout, la substance pensante au lieu de l'homme tel qu'il est ou tel qu'il peut se connaître en tournant sa vue sur lui-même.

En effet, l'homme n'est pour lui-même ni une âme, à part le corps vivant, ni un certain corps vivant, à part l'âme qui s'y unit sans s'y confondre.

L'homme est le produit des deux, et le sentiment qu'il a de son existence n'est autre que celui de l'union ineffable des deux termes qui la constituent; en croyant se saisir lui-même sans l'un de ces deux éléments, l'esprit de l'homme ne peut embrasser qu'une illusion, un pur abstrait, une ombre, sans consistance ni réalité.

Ce n'est pas là aussi l'expression du fait primitif de conscience.

Nous l'avons déjà dit; en partant du fait de sens intime pour ramener le principe de Descartes de l'abstrait au concret, du possible à l'actuel, du passif à l'actif, de la substance à la force, il pourrait être exprimé ainsi : Je veux, j'agis, donc j'existe.

J'agis, je commence le mouvement du corps, donc je suis non pas un pur abstrait, mais une personne; à ce titre, je coexiste, *moi* voulant, avec un corps sentant et mobile.

Tel est le premier pas de la science, le terrain ferme où je puis jeter l'ancre sans crainte d'être encore rejeté dans l'océan du doute ou de tourner sans cesse dans le labyrinthe du scepticisme ou de l'idéalisme.

Plus tard, et dans un autre ordre de développement et de progrès, éclairé peut-être par une

lumière supérieure, je pourrai, par un acte de réflexion concentrée, séparer ou distinguer plus complètement les éléments compris sous l'unité de la conscience que j'ai du moi, comme personne sensible, et placée dans le point de vue d'un moi supérieur à tout ce qui est sens et pensant.

Je dirai avec le grand apôtre et avec le sentiment qui l'inspirait : « *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ et captisantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* » (Epist. ad Rom., VII, 23.) Je sens la loi de ma volonté dans les membres qui lui obéissent, dans les mouvements qu'elle fait commencer, qu'elle crée dans le corps vivant.

Je sens en même temps dans ces membres une loi qui n'est pas la mienne, et qui s'oppose à ma volonté ou à moi.

Cette loi de mon corps se manifeste au moi dans toutes les sensations ou passions que subit mon humanité.

Si l'homme était tout actif, il n'aurait l'idée de rien de passif; il n'aurait pas même l'idée ou l'aperception nette de sa force, car cette idée n'est autre que celle d'une force déterminée ou limitée par les résistances étrangères, et spécialement par la force vitale ou sensitive du corps. Que si l'homme était tout passif ou s'il n'était qu'animal, les lois sensitives qui sont dans les membres à part le *moi* ou

la loi de l'esprit, s'accompliraient plus parfaitement encore. Mais comment seraient-elles aperçues ou connues? que serait le sujet apercevant?

Quand on part de la notion abstraite de substance, il est impossible de répondre autrement que par des artifices logiques ou des hypothèses empruntées du dehors à cette dernière question : quel est précisement ce sujet moi qui perçoit la modification passive et se distingue d'elle, en la mettant hors de lui dans les membres où elle a sa loi?

Le sujet qui perçoit est le même que celui qui s'oppose à la loi du corps; ce n'est qu'en agissant sur ce corps qu'il le perçoit ou le connaît comme son objet immédiat et qu'il se manifeste intérieurement à lui-même à son titre de sujet actif et libre.

Cette coexistence ou corrélation primitive ou nécessaire des deux éléments du fait de conscience ou de la dualité humaine, ne peut en aucune manière se ramener à une corrélation d'un genre tout différent, celle du mode à une substance qui n'est pas *moi*.

Si le premier et le plus beau des problèmes de la philosophie consiste à trouver le type ou l'expression vraie du rapport qui renferme d'un côté ce qui est dans l'homme comme le constituant, et qui correspond d'un autre côté à ce que peut être pour nous avec notre intelligence bornée la force suprême et infinie, qui a créé et ordonné l'univers, on peut s'assurer que le rapport qu'il s'agirait de détermi-

ner pour résoudre ce grand problème, est d'une toute autre nature que le rapport d'attribut ou de mode à la substance qui la renferme, et qu'il y a entre les deux même opposition qu'entre le principe du théisme, ou la doctrine de l'unité, de la personnalité de Dieu, Créateur et Providence du monde, et le panthéisme qui met l'univers ou la collection des êtres créés à la place de Dieu même.

Borné à une seule nature qui fait toute son existence et n'est qu'une partie de la nôtre, l'animal vit seulement et ne pense point parce qu'il n'agit pas, parce qu'il n'y a pas en lui cette force du vouloir qui détermine ou commence le mouvement.

En effet, l'animal qui est dit improprement agir, ne sait pas ce qu'il fait; la condition nécessaire de la science n'est autre que l'activité de l'effort voulu; ôtez cette condition, ôtez ce vouloir et vous ôtez nécessairement toute connaissance, toute perception, car il n'y a plus de véritable sujet individuel qui connaisse ou perçoive.

Par le sens de l'effort ou de l'acte nous avons l'individualité personnelle; le *moi* s'aperçoit en effet immédiatement comme il existe, et dans l'exercice de la force qui se détermine elle-même à l'action et dans la perception de l'acte ou de l'effort produit qui se rapporte à sa conscience.

Le moi aperçoit immédiatement en lui ou comme lui-même ce qui s'opère en vertu de l'effort déployé

sur le corps organique, pendant que ce corps vit de son côté en vertu de ses lois propres indépendantes du vouloir.

Le moi perçoit hors de lui ce qui se fait ou existe sans lui au titre de propriété, qualité ou mode, soit du corps vivant organisé, son objet immédiat, dont il se distingue et ne se sépare pas; soit dans l'étendue étrangère, objet médiat dont il se distingue et se sépare.

Ce qui est perçu dans le corps propre comme modification inhérente à l'objet immédiat, je l'appelle impression affective ou simple affection, car tout ce que le *moi* rapporte au corps propre ou à quelqu'une de ses parties s'accompagne toujours de quelqu'un de ces modes plus ou moins obscurs du plaisir ou de la douleur, sans lesquels on ne peut concevoir la vie animale réduite à ses conditions les plus simples.

Ce qui est perçu dans le corps étranger, comme qualité ou mode de l'étendue, je l'appellerai intuition ou représentation.

Le terme général sensation dont on a tant fait usage et abus depuis Locke et Condillac, enveloppe les affections et les intuitions, et tout ce qui peut être considéré comme modification d'une substance passive, soit matérielle, organique, morte ou vivante, soit immatérielle ou pensante; mais de plus les actes ou produits de la force active qui se met

d'elle-même en dehors de tout ce qui est substance ou chose modifiée passivement et sans son concours.

Mettant à part cette force personnelle et tout ce qui lui appartient expressément comme produit de son activité indépendante, rien n'empêcherait de comprendre tout le reste, de quelque nom qu'on le désigne, sous la catégorie de sensations directes ou transformées; car tout se réduit, en effet, à une capacité abstraite ou à un mode passif fondamental qui est conforme, dans toutes ses modifications successives, à la manière dont on conçoit l'étendue, revêtant successivement toutes ses formes bizarres, etc., à condition toutefois qu'en limitant ainsi la sensation à ce qu'elle est, sans rien de plus, on n'entendra pas encore la perception comme élément indivisible de la sensation ou identique avec elle.

A cet égard, Locke a eu raison de faire commencer la science non pas à la sensation, mais à l'idée de sensation. A la vérité, il ne fallait pas dire que cette idée est simple et une, puisque toute idée de sensation comprend deux éléments, le sujet qui perçoit et la chose ou modification perçue.

L'objet immédiat de la perception se réduit au corps propre modifié par le principe de vie qui lui est inhérent ou par des stimulants externes qui ne font que changer l'état sensitif corporel ou propre de ce corps vivant, sans modifier le sentiment fon-

damental qui était déjà en lui, et sans pouvoir le créer s'il n'y était pas; sous ce rapport seul, l'hypothèse de la statue de Condillac serait arguée de faux dans son principe.

Dans l'acte de perception, le moi, avons-nous dit, se distingue et se sépare de son objet immédiat. Il faut bien entendre encore, à cet égard, qu'il ne s'agit point de la séparation réelle des deux substances ou des deux attributs essentiels, la pensée et l'étendue. Rien de plus commun, depuis Descartes, et aussi rien de plus illusoire, en psychologie, que de croire qu'en séparant deux éléments métaphysiques tels que l'âme et le corps, pris tous deux comme objets du concept abstrait, on pose la division vraie des deux éléments psychologiques du même fait de conscience, comme si la force du vouloir pouvait être séparée de son exercice ou de toute application actuelle au corps vivant.

Sans doute, nous concevons une force virtuelle, absolue, avant l'application au corps où elle s'effectue et se manifeste. Sans doute aussi le corps organisé qui vit et reçoit des impressions dans l'absence du moi, peut être assimilé, sous ce rapport, à tout autre corps étendu, inerte, mobile; mais ce sont là les raisons et les conditions, et non pas les éléments du fait de conscience.

La psychologie, qui part de ce fait et y limite son point de vue, n'admet pas plus de force sans organe

que de corps vivant sans impression affective de plaisir ou de douleur.

Comment ne pas reconnaître, en effet, qu'il y a une foule de ces impressions obscures qui sont dans la sensibilité passive sans être dans la conscience du moi à qui elles demeurent toujours étrangères; et, quand l'aperception s'y joint, elle ne fait que manifester au moi ce qui existe sans lui, et dont sa présence ou son activité même ne peut changer la nature ou le caractère.

Par exemple, le moi peut être endormi pendant que des douleurs plus ou moins vives agitent la sensibilité animale; la sensation est entière, quoique l'aperception n'y soit pas; celle-ci n'y ajoutera rien de plus, et elle ne fera qu'associer l'homme aux souffrances de l'animal.

Quand on a confondu la sensation animale avec la perception, et qu'on nous dit ensuite que la sensation animale ne diffère d'une autre appelée organique que par le degré seulement ou par certain faux principe, la classification des phénomènes physiologiques doit être fausse et illusoire comme sa base.

La différence des deux espèces de sensibilité considérée comme propriété vitale, tient-elle uniquement à ce que les impressions de l'une n'affectent que localement les parties de l'organisation vivante qui les reçoit, tandis que les impressions de l'autre

sont transmises par des nerfs continus à un centre cérébral, où elles revêtent le caractère de perception ?

Il n'est point prouvé que la communication directe avec le cerveau, par la continuité des nerfs, soit une condition nécessaire et exclusive pour que les impressions faites sur un organe deviennent affectives dans ce degré qui les constitue animales. On ne peut induire autre chose de ce qui s'est passé dans la section ou dans la ligature des nerfs cérébraux, sinon la correspondance sympathique ou d'intégrité de toutes les parties du même système, pour que l'impression faite sur l'une s'étende par *consensus* à toutes les autres et affecte réellement toute la combinaison vivante, l'animal. On sait d'ailleurs qu'une multitude d'êtres organisés, privés de cerveau ou d'un centre unique de sensation, donnent pourtant des signes non équivoques de susceptibilité aux impressions.

Enfin il est certain que nos affections les plus vives, et celles que l'on pourrait le plus justement caractériser du nom d'animales, ont leur siége dans des organes internes qui n'ont point de communication directe avec le cerveau. D'où l'on est fondé à conclure que la sensibilité animale, considérée comme une simple capacité qu'a l'être vivant de recevoir des impressions et d'en être affecté immédiatement, c'est-à-dire de pâtir douleur ou plaisir,

ne dépend point, comme d'une condition exclusive, de la transmission à un centre unique.

Si l'on reconnaît donc une fonction perceptive où le moi joue un rôle actif, essentiel, il faudra bien reconnaître que la perception est quelque chose de plus qu'un caractère, un mode ou un degré de la sensation.

J'observe que Bichat semblait être conduit par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique des sensations animales en deux parties, dont l'une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure, tandis que l'autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience. S'il avait ensuite voulu conserver le titre générique sensations, il eût fallu, je crois, en reconnaître trois espèces analogues aux trois sortes de contractilité : la première aurait compris les sensations organiques, la seconde les sensations animales. Là eût fini le domaine propre de la physiologie et commencé celui d'une analyse philosophique et réfléchie, qui aurait signalé dans cette source les premiers éléments et comme la matière d'un troisième ordre plus élevé, celui de perceptions proprement dites. Il me semble qu'il pouvait ressortir de là un moyen de fixer les limites des deux sciences, qui sont faites pour s'entendre, mais non pas pour se confondre.

La physiologie attache beaucoup d'importance à ses explications, soit qu'elle confonde la sensation même avec le mécanisme nerveux et qu'elle la considère comme son résultat immédiat et nécessaire, ou qu'enfin, reconnaissant qu'il n'y a aucune analogie entre deux ordres de faits si différents, l'un en dehors, l'autre en dedans du sujet sentant, elle ne regarde les fonctions du système nerveux, relativement aux impressions sensibles qui semblent s'y rattacher, que comme des conditions et non les causes ou les sujets de ces impressions.

Mais quand nous n'aurions aucune espèce d'idée de ce mécanisme; quand nous ne saurions pas même qu'il y a un cerveau, des nerfs et une correspondance entre ces parties, etc., les faits de conscience en seraient-ils moins clairs et suffiraient-ils moins pour nous montrer que la sensation effective, dans tous ses degrés de faiblesse ou de force, d'obscurité ou de vivacité, est aussi essentiellement différente de la perception que le corps obscur ou éclairé est différent de la lumière.

La perception peut bien en effet se comparer à une lumière que la conscience répand en quelque sorte sur la sensation; celle-ci ne change point de nature, mais reste ce qu'elle est, soit qu'elle tombe sous la vue intérieure du moi, soit qu'elle lui échappe.

Tant que l'animal vit, il sent plus ou moins obs-

curément, il est affecté, dans son existence continue ou sensitive, d'une manière agréable ou douloureuse, facile ou pénible, etc.; que le moi soit présent ou absent, qu'il assiste comme témoin intéressé à ces scènes intérieures ou qu'il soit distrait ailleurs; enfin que le patient n'ait plus qu'une nature animale ou qu'il soit un composé des deux natures, ce que la sensation est pour le moi quand il vient à s'unir à elle ou à la percevoir, elle l'est ou le serait en tant que passive, à part toute conscience du moi.

Attendu que ce point de doctrine est capital et qu'il est entièrement opposé aux théories psychologiques et physiologiques les plus répandues, où les faits de la nature humaine sentante et pensante sont pris sous le côté passif, comme propriétés ou modes du corps organisé vivant par sa propre loi, abstraction faite de tout produit de cause ou force qui vient s'unir à ce corps et le fait vivre sous une autre loi qui n'est pas la sienne, savoir, sous celle du vouloir constitutif de la personne humaine; nous devons tâcher d'éclaircir avant tout, par des exemples de faits ou des inductions de faits pris dans l'existence intérieure, ce que sont ou ce que peuvent être, dans notre animalité, les sensations passives à part de toute conscience de tout ce qui est pensé.

Les doctrines psychologiques et physiologiques qui se rattachent exclusivement à cet ordre de faits

de la nature vivante et sentante, comme s'il renfermait ou embrassait l'homme tout entier, se trouveront justifiées du reproche de ne porter que sur une base fausse. Mais en même temps elles seront atteintes et convaincues de laisser de côté, dans la science de l'homme, précisément tout ce qui constitue l'homme distinct de l'animal.

En lisant l'ouvrage où l'on trouve décrit avec tant de talent et de vérité une espèce de faits perceptibles au tact intérieur, on croit, pour ainsi dire, voir en reflet, comme dans un miroir, une partie de son être, celle qui se cache le plus à toute observation extérieure; et on se dit, c'est bien ainsi que j'existerais, que je sentirais, que je serais mu par le souffle de l'instabilité, au gré de mes passions, de mes penchants, de mon instinct et de toutes ces impressions variables, relatives aux dispositions nerveuses, au tempérament, à la santé, à la maladie, aux âges, au régime, aux habitudes, aux lieux, aux climats, etc.

Je sais bien aussi que moi qui observe tant de nuances fugitives, moi, qui prends sur le fait cette sensibilité animale, qui lutte si souvent contre elle, qui me donne des déterminations directement opposées; moi qui sais lire dans l'animal et parviens à le dompter par un effort énergique et soutenu; moi qui veux, juge, raisonne, qui reste identique, qui connais Dieu et moi-même; je suis autre que

l'animal, dont je me distingue dès que je le juge; dont je me sépare dès que je lui résiste, ou qu'il me résiste.

Le physiologiste donne lui-même un démenti à sa doctrine exclusive; mieux il me montre ce que je serais comme machine organisée vivante, et ce que je suis dans cette partie de mon être par laquelle je tiens à l'animalité; mieux je sens la nécessité de chercher ailleurs que dans un cerveau ou des nerfs ce qui constitue en moi l'humanité, la personnalité libre.

CARACTÈRES ET SIGNES DES SENSATIONS.

Il faut louer Condillac d'avoir cherché à fonder la philosophie de l'esprit humain, non plus sur une notion simple, métaphysique et abstraite, mais sur un fait primitif, et véritablement simple, l'âme humaine comme elle est, comme elle commence à exister au titre de *moi*.

L'âme de la statue se trouve à la vérité posée de prime-abord dans un monde d'êtres, dont il y aurait lieu de demander d'abord s'il existe réellement, ce qu'il est à part la sensation ou avant elle; mais, l'hypothèse admise, la première sensation créée dans l'âme par l'objet extérieur est bien le fait d'existence sensible le plus simple que l'analyse puisse saisir. Seulement Condillac a eu le tort d'aller chercher ce

simple fait bien loin et de feindre une hypothèse, pour expliquer l'organe même du fait ou de la sensation elle-même. Il lui suffisait de prendre le premier être vivant, même organisé d'une manière plus simple que ne le suppose la première sensation d'odeur de la statue, réduite encore à ce sens unique.

En considérant que la vie la plus simple ne peut avoir lieu sans quelque impression, sans quelque degré de plaisir ou de douleur; à cet égard l'état du fœtus qui vit et se meut avant de voir, et a reçu une impression du dehors, ne peut différer de l'état sensitif où la première impression d'odeur de rose met l'âme de la statue. Des deux côtés c'est une sensation complète, parfaitement simple ou sans mélange d'idée de conscience du moi qui la compliquerait nécessairement de quelque élément d'un autre ordre.

Ce sens vital est le vrai primitif simple, il est même la condition première et nécessaire de toutes nos sensations externes, qui n'en sont que des modes qui s'y ajoutent successivement, et forment une suite du composé objectif, sans constituer véritablement la pluralité dans l'unité subjective (1).

(1) Leibnitz confond sans cesse ces deux sortes de composés; c'est ainsi qu'il trouve une grande multiplicité d'éléments dans ces premières idées de sensation, que Locke regarde comme simples; mais c'est que Locke n'avait égard qu'à l'état subjectif de l'âme, tandis que Leibnitz ne considérait que ce qui est.

Ce point de vue du simple, considéré dans le passif de l'âme sensitive (identifiée avec sa première modification), qui a échappé à l'auteur du *Traité des sensations*, a été saisi tellement par les physiologistes qui ont cherché à remonter, à l'aide de l'observation ou de l'induction, des faits de la nature vivante jusqu'aux premiers principes de la sensibilité, qu'ils leur ont paru s'identifier avec ceux de la vie même.

Je citerai, comme exemple le mieux approprié à mon but actuel, le passage où le célèbre physiologiste allemand, Reil, caractérise de la manière la plus remarquable les modes vraiment simples de ce sens immédiat qui est aussi, selon lui, le fait propre du plaisir ou de la douleur, inséparable de tout ce qui vit.

Reil donne à ce sens le nom expressif de *cœnesthèse*, ce qui veut dire sentiment d'ensemble, mode composé de toutes les impressions vitales inhérentes à chaque partie de l'organisation.

Quelques autres auteurs d'anthropologie ont aussi distingué un ou plusieurs sens internes attachés aux changements ou aux fonctions des parties les plus grossières de notre organisation matérielle. Ils ont soupçonné l'existence de la cœnesthèse, mais, faute d'une connaissance du corps humain ou d'une analyse assez approfondie, ils ont confondu les limites qui séparent la cœnesthèse des sensations externes

ou des fonctions particulières de l'organisation ayant bien plus égard aux perceptions du moi qu'aux changements ou modifications mêmes de la sensibilité propre au corps vivant ; c'est ainsi qu'ils ont mêlé aux affections immédiates de cœnesthèse celles qui tiennent à des habitudes sensitives, au froid, au chaud, à la faim ou à la soif, les odeurs, saveurs, etc.

« Les nerfs disséminés dans tout le corps ont pour « fin principale de transmettre à toutes les parties « les forces vitales et la capacité de remplir les « fonctions qui leur sont propres, et de les unir « entre elles par le lien d'une même et commune « sympathie.

« Mais les nerfs ne sont pas seulement les moyens « ou instruments de la vie sensitive ; ils en sont en- « core les agents propres et immédiats, par la faculté « qu'ils ont de réagir sur eux-mêmes et par là de « constituer un sens fondamental et continu de la « présence et de l'état du corps propre.

« Les extrémités nerveuses, enveloppées dans une « sorte de pulpe, éprouvent une sorte de pression « continuelle des parties qui les contiennent ; c'est « au moyen de cette pression ou de cette sorte de « contact que l'on a, à chaque instant, l'idée de son « corps présent et de chacune de ses parties.

« De là le nom de cœnesthèse, sentiment d'un « ensemble qui tient à une action que l'âme seule

« commence en déployant sa force sur le corps « mobile. »

« La réaction nerveuse, de quelque manière qu'on « l'entende, ne peut se lier qu'à des impressions vi- « tales et aux sensations sans moi. »

« Tous les mouvements répandus dans le corps, « de quelque espèce qu'ils soient, leur état régulier « ou anormal, leur suspension ou leur cessation, « tous leurs degrés de lenteur ou de vitesse, sont « continuellement représentés à l'âme par la cœnes- « thèse.

« Sans elle, sans ce sens vital intérieur, tout in- « time, nous n'aurions aucune idée de l'application « ni de l'intensité variable de nos forces physiques, « dans la respiration, l'excrétion, la contraction mus- « culaire, etc. » (excepté celle qui est l'effet d'une résistance extérieure).

« Mais ce sens de la présence immédiate et des « fonctions du corps est confus par sa nature, et « l'âme n'y distingue aucun des éléments essentiels « et nombreux qui concourent à chaque instant à le « former.

« Les organes des sens externes représentent, il est « vrai, à l'âme son propre corps, et quelques philo- « sophes ont prétendu réduire à cette représenta- « tion extérieure la conscience et la connaissance « que l'âme acquiert de ce qui se passe dans les di- « verses parties de l'organisation, à laquelle elle est

« unie; comme si les sens externes étaient les vrais « juges compétents de ce qui touche l'âme ou son « objet immédiat.

« Les sens externes ne représentent en ce cas que « cette surface de notre corps qui, respectivement à « eux, ne peut être considérée que comme une par- « tie du monde. Ainsi, ce corps propre en qui ou « par qui l'âme est immédiatement affectée de plai- « sir ou de douleur, se représente extérieurement « comme objet étranger sans aucune de ces affec- « tions intimes, inséparables du sens même.

« Ainsi, la lumière réfléchie de la surface de « notre propre corps nous manifeste sa forme, sa « figure comme celle de tout autre objet; nos « propres émanations affectent l'odorat comme les « odeurs étrangères; lorsque la main s'applique à « une autre partie de notre corps, les deux sensa- « tions tactiles simultanées nous apprennent par « l'expérience répétée à reconnaître que c'est notre « propre corps, et non un corps étranger que nous « touchons.

« Mais le sens spécial de la douleur, par exemple, « nous fait reconnaître d'une manière autrement « immédiate, ce corps qui est à nous. La *cœnesthèse* « est avant le toucher; l'une pénètre là où l'autre ne « saurait atteindre.

« C'est elle qui nous avertit sans cesse des chan- « gements ou états successifs des parties du corps,

« et cela uniquement par quelque mode du plaisir ou « de la douleur inhérent à ce sens de la manière la « plus immédiate, sans aucune sorte de réflexion, « j'ajouterai, sans aucune conscience du moi, qui « tînt de l'affection même. »

Dans l'engourdissement d'un membre, par exemple, occasionné par la pression des nerfs, la suspension totale de *cœnesthèse* nous rend cette partie aussi étrangère que si elle appartenait à un autre individu, quoique nous continuions à la voir et à la toucher. Et l'on a divers exemples d'hommes privés de toute espèce de tact qui avaient, au moyen de la *cœnesthèse* restée entière, le même sentiment que nous avons de la présence du corps.

Si l'on pouvait trouver un animal qui fût privé de tout organe de sens externe, il aurait encore, au moyen de la cœnesthèse, quelque sentiment plus ou moins obscur de l'existence du corps vivant, dont le sens ne peut absolument se séparer.

Reil part de là pour examiner avec plus de détail le phénomène de la cœnesthèse relativement à l'état de santé et de maladie.

« Dans la bonne santé, dit-il, toutes les parties « du corps organisé (les membranes, les muscles, « les vaisseaux, les viscères, etc.), exerçant une pres- « sion immédiate modérée et régulière sur les ex- « trémités nerveuses qui leur sont inhérentes, y « excitent des impressions, qui, simultanément pro-

« pagées à l'âme, s'unissent en un seul sentiment,
« celui de la présence du corps propre, de son état
« actuel, de son degré d'énergie ou de force vitale.

« Ce sentiment, il est vrai, est confus et obscur à
« tel point, que l'âme ne peut distinguer aucune
« des parties ou impressions élémentaires qui con-
« courent à le former, ni aucun des mouvements
« vitaux que ces impressions excitent.

« La cœnesthèse est faible et peu prononcée dans
« l'état de bonne santé, autrement nous serions
« troublés par la multitude de ses impressions.

« Elle est au contraire forte, et marquée dans
« l'état de maladie; afin, qu'avertis du péril, nous
« puissions recourir aux remèdes. Mais l'exercice
« des sens externes tempère toujours assez la force
« de ces impressions de la cœnesthèse.

« Nous avons (par cœnesthèse) le sentiment im-
« médiat de nos forces corporelles, et du degré de
« leur application.

« Nous sommes avertis par la fatigue et la dou-
« leur des limites de nos forces, qu'il serait nuisible
« de dépasser.

« Le poids relatif de notre corps est compris dans
« le sentiment immédiat de ses forces mêmes.

« Dans l'état sain, la présence du corps est
« agréable par elle-même; elle est toujours pénible
« et douloureuse, ou déterminée dans toute altéra-
« tion ou dérangement d'équilibre organique.

« L'homme qui a la conscience de l'état le plus « parfait possible de son organisation, en qui toutes « les fonctions naturelles, vitales et animales, s'exer- « cent facilement et dans un ordre harmonique, « jouit ainsi du libre exercice de ses forces et de « ses facultés. Il éprouve une volupté, une joie ani- « male, qui n'est autre que le sens immédiat de cet « état du corps organisé, accompagné de tous les « signes propres annonçant une vie durable, tenace « dans son principe.

« Lorsqu'au contraire le libre exercice de la force « vitale du corps organisé rencontre divers obstacles « dans le développement de ses propres organes, « que les parties malades excitent dans les nerfs « diverses impressions animales, l'âme est pénible- « ment affectée de la présence de son corps, où le « sentiment immédiat de ce désordre organique « comprend tous les degrés de douleur, comme le « genre renferme les espèces; de là aussi, tous les « sinistres présages d'une fin prochaine.

« Le sentiment agréable qui accompagne (ou qui « constitue plutôt par lui-même) la bonne santé du « corps, ne se réfère à aucun organe déterminé, « n'étant lui-même que le produit formé de ces sens « obscurs, qui portent à l'âme les impressions de « toutes les parties du corps organisé, jusqu'aux « moindres molécules vivantes. »

Reil traite à part la cœnesthèse dans les mala-

dies, il considère la sensibilité propre et spécifique de chaque partie du système nerveux, la nature des stimulus qui sont propres à y exciter des impressions affectives, enfin la sensibilité propre de l'organe de l'âme, capable de modifier ces impressions douloureuses.

De là, différentes espèces de douleurs que l'expérience nous fait reconnaître, et qui toutes s'accordent en ce point, que ce sont des effets de la *cœnesthèse*, *représentant à l'âme un état du corps extraordinaire et contre nature*. Ce qui suffit pour comprendre sous un seul genre toutes les espèces d'affections douloureuses dont il s'agit.

Reil s'attache à distinguer ces différentes espèces d'impressions sensitives purement internes, la faim, la soif, la fatigue, les sensations de nausée, de vomissement, d'excrétion, de froid, de la fièvre, etc.; les appétits ou aversions de l'instinct animal, l'antipathie, la nostalgie, etc.

Cette énumération aurait pu être bien plus étendue et n'embrasse encore que la moindre partie de ces affections obscures pour qui nos langues n'ont pas même de nom, et qu'on ne saurait comment exprimer.

Reil n'a certainement pas mérité le reproche qu'il adressait à quelques auteurs d'anthropologie, celui de n'avoir pas suffisamment étudié les diverses parties de l'organisation humaine; mais on peut

croire aussi qu'en étudiant l'homme par le côté le plus accessible à l'observation physiologique, il n'a pas eu lui-même assez d'expérience et a trop négligé l'espèce d'analyse qui peut seule le mettre en lumière.

Il résulte clairement de ces observations sur la cœnesthèse, que partout où est la vie là est aussi quelque degré de sensation affective de plaisir ou de douleur; mais partout où est l'affection, doit-on admettre qu'il y ait aussi perception ou conscience indivisible?

Cette question valait la peine d'être examinée; on a mieux aimé la supposer résolue affirmativement sans l'examiner. Au moyen de la cœnesthèse, par les impressions immédiates du sens vital, l'âme, dit-on, a le sentiment de la présence de son corps; et l'état sensitif de l'homme, de ses parties comme de l'ensemble, est constitué.

En posant ainsi une âme ayant la faculté d'apercevoir ou même l'aperception innée de ce qui est en elle ou hors d'elle, on prend le moi, la personne constituée, pour point de départ, sans demander comment ou en quoi, par quel moyen, sous quelle condition, cette personne est constituée ou existe par elle-même; ce n'est certainement pas la cœnesthèse qui constitue la personne. En reconnaissant un animal qui serait réduit à ce mode de vie sensitive plus ou moins obscure, on ne suppose pas qu'il

eût par cela seul la conscience, la pensée ou la perception de son existence. Cette perception a donc une autre source. En disant qu'elle est inhérente à l'âme humaine ou à la substance pensante, on attribue à celle-ci l'idée innée et peut-être même anticipée de son union avec le corps ; on tranche la question, et l'analyse n'a plus rien à y voir.

Mais aussi tout est confondu : les termes pensée, perception, idée, ne sont plus employés à leur titre ; on les sépare de la conscience, on les met où le moi n'est pas.

On s'accorde mieux, il me semble, avec les faits d'expérience intérieure, en admettant, même comme hypothèse explicative, cette distinction nécessaire entre deux ordres de facultés attribuées à la même âme, soit identique et une, soit composée de deux âmes sensitives communes à l'homme et à l'animal, ayant la même manière d'exister, de fonctionner, d'agir et de sentir à part la forme intelligente et libre. On entend mieux alors ce que c'est que cœnesthèse ou les affections immédiates du sens vital séparées de toute participation de conscience de moi et d'activité.

On peut dire que l'âme, en tant que sensitive, représente, par des affections, des appétits, des tendances qui sont en elle à son insu ou dans l'absence totale de la personne, tout ce qui est dans le corps vivant et ne peut être qu'en lui, comme les mou-

vements de circulation des fluides et tant d'autres.

Observez pourtant que ce n'est que par une sorte de métaphore qu'on dit que les affections de l'âme sensitive, ses états de peine, de plaisir, de tristesse ou d'hilarité, représentent les états physiques correspondants de la machine organisée. En qui et pour qui cette représentation a-t-elle lieu? quel en est le sujet? Il faut que vous supposiez quelque part un être intelligent qui perçoive ainsi par représentation ce qui se passe dans le corps; il faut, de plus, qu'il lui soit présent, qu'il le sente ou l'aperçoive intérieurement comme son objet immédiat.

Le corps propre se rend présent, en effet, à l'âme; même la force active, intelligente, a la représentation de son objet immédiat; mais avant cette représentation, et indépendamment d'elle, l'objet existe, le corps organisé vit, l'animal sent, et l'analyse physiologique qui s'attache à ses éléments sensitifs séparés de toute perception, saisit quelque chose de plus que de purs abstraits, et aussi plus que de simples mouvements mécaniques.

C'est ce qui résulte même des exemples rapportés par le profond physiologiste dont nous parlons, quoiqu'il suppose toujours implicitement la présence de l'âme dans la cœnesthèse et qu'il semble éviter de considérer les phénomènes sensitifs en eux-mêmes, à part toute intervention de conscience. Il suffit de reconnaître que ces impressions de

cœnesthèse sont confuses par leur nature, qu'elles échappent habituellement à la conscience de l'âme ou du moi, quoiqu'elles n'en soient pas moins inhérentes au corps vivant et toujours affectives pour l'animal, pour conclure qu'elles subsisteraient également quand il n'y aurait pas d'âme ou de moi.

Mais, en admettant une âme réduite à la pure réceptivité passive d'impressions internes ou externes, et douée, de plus, de la faculté de percevoir ces impressions ou de les distinguer d'elle-même en tant que moi, la cœnesthèse, comme l'entend Reil, suffirait-elle pour donner à l'âme l'idée de la présence de son corps et des différentes parties de ce corps aux quelles les affections sensitives se rapportent en tant que perçues par le moi? C'est cette supposition surtout qui accuse à nos yeux un défaut essentiel d'analyse psychologique; ce n'est point en tant que le corps commencerait et continuerait à agir sur une âme passive ou à lui faire subir diverses modifications affectives que la présence même de ce corps en lui-même, pourrait se manifester à l'âme comme substance distinguée d'elle; mais c'est en agissant sur le corps propre, en tant qu'inerte et mobile sous son effort, que l'âme commence à se manifester à elle-même dans son union avec le corps, par suite, à avoir un sentiment plus ou moins obscur de la présence ou de la coexistence de ce corps. Or, l'union dont il s'agit n'est pas aperçue

ou sentie sous le rapport de la substance au mode, mais bien sous celui de la cause à l'effet.

Pour que la cœnesthèse, comme l'entend Reil, puisse renfermer en elle le sentiment immédiat de la présence du corps, il faut donc avoir égard aux impressions propres spécialement aux organes musculaires, non seulement en tant qu'ils vivent et que leurs impressions concourent à la cœnesthèse générale, mais de plus en tant qu'ils sont mis en jeu par la force active du vouloir dont la force et l'énergie se proportionnent naturellement aux dispositions propres des parties animales à qui elles s'appliquent.

Otez les impressions musculaires (*sui generis*) ou la cœnesthèse spéciale de motilité, on peut s'assurer qu'aucune affection ou combinaison d'impressions vitales spontanées, ou provoquées par des stimulants externes, ne saurait informer l'âme ou le moi (supposé préexistant) du siége corporel qu'elles affectent, et encore moins d'une cause quelconque capable de les produire.

Ce n'est point ici une conjecture vague, une pure hypothèse, mais un fait que l'expérience peut vérifier.

Un ancien médecin, M. Régis, en a rapporté un exemple fort curieux dans son livre, intitulé : *Histoire naturelle de l'âme.* Ce médecin philosophe, appelé auprès d'un hémiplégique complètement paralysé quant à ses facultés de mouvoir, s'assura par

des expériences répétées que le malade sentait vivement toutes les impressions exclusives faites immédiatement sur les parties paralysées, mais quand on lui cachait l'objet ou la cause (par exemple en piquant ou pinçant une partie du corps sous la couverture du lit), le paralytique n'avait aucune perception du siége de la douleur, quoiqu'il en fût affecté comme d'une impression interne générale et très-pénible.

Ce ne fut qu'après que la faculté de mouvement eut été recouvrée par l'usage de remèdes appropriés, que le malade apprit de nouveau à localiser ses impressions extérieures ou à en juger le siége et la cause hors de lui : phénomène très-remarquable d'où peuvent se déduire plusieurs conséquences psychologiques.

L'enfant à sa naissance, et l'homme dans le sommeil, dans l'ivresse, dans la défaillance, et dans tous les états où l'action de la volonté sur le corps est entièrement suspendue, sont dans le cas du paralytique de M. Régis.

Tel est tout homme, même dans l'état de *conscium* et de *compos sui*, pour toutes les impressions intérieures qui, ayant leur siége dans des organes absolument étrangers à l'effort, ne se circonscrivent dans aucun siége particulier et demeurent aussi toujours vagues, générales et inaperçues.

D'où nous pourrions conclure déjà que toute

affection, rapportée à une partie ou à un lieu du corps organique, doit être considérée comme un composé du premier ordre, et alors seulement comme perception ou idée de sensation; que ces premiers composés admettent un élément commun, ou, si l'on veut, une même forme qui est unie à une matière qui varie dans chaque espèce de sensation; enfin, que cette forme n'est point inhérente, comme on dit, à la sensibilité passive et commune à toutes les impressions, mais qu'elle se réfère au sens spécial ou individuel de l'effort, et a même étendue, mêmes limites, mêmes conditions originelles.

Nous sommes dans le cas du paralytique de M. Régis, lorsque, plongés dans un demi-sommeil, les organes de la vie passive, le tact, l'odorat, veillent encore, les sens de la perception étant endormis. Tels nous sommes toujours et dans tous les cas pour cet ordre d'impressions affectives tout intérieures qui, se succédant, se combinant ou se mêlant sans cesse et entre elles, et avec les sensations du dehors, ne portent jamais le cachet net du siége qu'elles occupent, encore moins de la cause qui les produit, ne sont jamais non plus dans la conscience proprement dite, ne restent point dans le souvenir, et, étrangères aux produits de la pensée et de la volonté, n'en exercent pas moins sur la direction de nos idées et de nos penchants une influence constante, un ascendant d'autant plus difficile à sur-

monter qu'il est plus méconnu dans sa source indépendante.

S'il était possible de remonter jusqu'aux premiers principes de la vie sensitive du fœtus et de déterminer les lois de la formation et du développement des principaux organes qui prennent dès l'origine de la vie une prédominance plus ou moins marquée sur toutes les parties du système vivant; si l'on pouvait aussi assigner les conditions et les caractères des déterminations primordiales de la sensibilité, de ces premières impressions affectives, agréables ou pénibles, calmes ou agitées, vives ou languissantes, qui constituent, avec la vie du fœtus humain, des habitudes de tempérament, on verrait écrit, pour ainsi dire, à l'avance, le destin heureux ou funeste réservé à cet enfant, le moment où il paraîtrait sur la terre, jusqu'à celui où il rentrerait dans son sein.

Je dis le destin, en ne considérant que le *fatum* du corps soumis aux lois de la sensibilité physique, aveugle et nécessaire, dont l'activité du vouloir et la prévoyance de l'esprit ne sauraient rompre l'enchaînement.

Chaque homme porte vraiment en lui-même, ou dans le fond passif de son être ou dans cet ordre d'impressions ou de déterminations qui constituent la vie sensitive, commencent et finissent avec elle; chaque homme, dis-je, porte en lui la source de tous

les biens ou de tous les maux qu'il est susceptible d'éprouver, dans le cours de son existence, quelles que soient d'ailleurs les chances accidentelles et externes, ce qu'on nomme la fortune, divinité capricieuse à qui l'homme transporte une puissance qui est plus près de lui, qui est intime à son être même.

L'homme qui porte en naissant, dans ce tempérament primitif, dont ce que nous appelons caractère moral n'est que la physionomie, le sentiment immédiat d'une existence pénible ou malheureuse, ne sera jamais heureux, quoi qu'il arrive, ou dans quelque condition que le sort le place.

Réciproquement l'homme né heureux (dans un sens autre que celui du vulgaire), n'aura jamais, quoi qu'il arrive, le sentiment d'un véritable malheur.

Le mode de sensibilité active, auquel l'imagination conforme toujours ses tableaux, comblera par là le vide de la fortune, tandis que cette fortune est toujours impuissante pour combler les vides de la sensibilité, et qu'une âme montée au ton du malheur convertit en poison ses plus riches présents.

Ce qu'il y aurait de surprenant dans cette destinée de l'homme (si le mot de l'énigme n'était plus haut); c'est l'aveuglement profond où nous sommes tous sur ce qui constitue, primitivement et immédiatement, pour chacun de nous le bien ou le mal; toujours on s'en prend aux objets du dehors; on maudit ou on bénit le sort; on invoque la fortune;

on la conjure comme une puissance amie ou ennemie. L'homme ignore qu'il porte en lui le fatum inexorable; heureux s'il peut dire dans ce même esprit, dont les inspirations nous ont été transmises avec les paroles du grand apôtre qui a lu le plus profondément dans la nature humaine ou dans le mélange des deux natures: *Toujours mourant et vivant néanmoins; toujours triste et toujours dans la joie; toujours pauvre et enrichissant plusieurs.* (IIe Épître aux Corinthiens, ch. VI, v. 9 et 10).

La dualité de nature ne se manifeste jamais plus sensiblement, en effet, qu'alors que le moi se réjouit intérieurement des souffrances de l'animal ou qu'il s'afflige de ses joies immodérées.

Quel homme moral et religieux n'a pas senti ce contraste, et s'il l'a senti, comment peut-il douter que la sensation de l'animal ne soit autre que le sentiment ou l'aperception de la personne humaine? Comment ne voit-il pas que l'une existe indépendante de l'autre ou hors de sa présence? *Animal simplex in vitalitate, homo duplex in humanitate,* a dit un grand observateur de l'homme physique.

Je m'arrêterai en caractérisant le simple dans la vitalité, afin de montrer ce qui constitue le double dans l'humanité, avec plus d'exactitude que n'ont pu le faire Reil et tous les physiologistes, en considérant l'homme sous cette forme de l'animalité, seule accessible au point de vue de leur science.

DES SENSATIONS ANIMALES EN GÉNÉRAL.

L'homme commence à vivre ou à sentir avant de savoir qu'il vit, qu'il sent, avant d'apercevoir son existence individuelle, c'est-à-dire d'exister à son propre titre. On comprend sous le nom d'instinct l'ensemble de ces impressions purement affectives, ou ces déterminations ou appétits aveugles qui constituent la vie de l'animal comme de l'homme, tant qu'il est réduit à cette nature simple (*simplex in vitalitate*). Mais cet instinct ne se borne point à l'état sensitif du fœtus ou de l'enfant à sa naissance; il suit l'homme dans tout son développement, s'associe à ses facultés de l'ordre le plus élevé. Celles-ci deviennent en effet, par la répétition constante, comme de nouveaux instincts également aveugles, qui feraient de l'homme un automate intellectuel, si, par-delà l'instinct, il n'y avait pas dans notre nature mixte (*duplex in humanitate*) une force active toujours à l'œuvre, tendant sans cesse à développer, à mettre en lumière, dans la conscience du *moi*, ce qui s'enveloppe et s'obscurcit dans la sensibilité animale. Cette sensibilité et la force active qui lutte contre elle ne sont certainement pas une seule et même force. Qui de nous ne sent pas au dedans de lui-même qu'elles sont *deux* ?

« Il n'y a en nous qu'une âme, dit Descartes,

dans son Traité des passions (première partie, article 47), qui n'admet aucune variété de parties; la même qui est sensitive est aussi rationnelle, et tous ses appétits sont des volitions. L'erreur qui fait mettre ici en scène comme autant de personnes diverses qui se contrarient presque toujours, tient à ce qu'on n'a pas toujours bien distingué les fonctions de l'âme de celles du corps, auquel seul il faut rapporter tout ce qui peut être observé en nous de contraire à notre raison. Il n'y a donc ici d'autre lutte, sinon que, la glande placée au milieu du cerveau pouvant recevoir alternativement l'impulsion des esprits animaux et celle immédiate de l'âme, de ces deux impulsions contraires tantôt l'une l'emporte, tantôt l'autre. »

On ne saurait étendre plus loin que ne le fait ici Descartes, les attributs propres du corps organisé; car tout ce qui est passion, imagination, étant hors de la loi de l'esprit et de la raison, et, avant tout, de l'activité du vouloir, appartiendrait au corps ou devrait y être rapporté comme à son siége ou à sa véritable source. Mais combien est vague cette sorte d'attribution au corps des modes sensitifs ou vitaux? entend-on que ce soit le corps qui soit une cause propre, efficiente, de ces modes effectués en lui? mais on ne le saurait dire même des plus simples mouvements mécaniques. Entend-on que ce corps organisé vivant soit la substance collective, modifiée suc-

cessivement par le principe de vie uni à elle? Il est vrai, en ce sens, que tout ce qui est passion se rapporte à ce corps comme à son sujet propre ou à son siége. Mais il faudrait donc reconnaître des modes sensitifs, inhérents à la substance corporelle, autres que les modes de la pensée, inhérente à la substance spirituelle proprement une; et de plus, une force vitale sensitive, propre à ce corps qui a ses lois constitutives, à part de l'âme, et les lois de l'esprit ou la force de l'âme.

Admettons l'hypothèse de la glande pinéale, ou du centre cérébral placé sous l'influence alternative des esprits animaux, à qui Descartes lui-même attribue une force motrice propre à s'opposer à celle de l'âme; voilà dans le même homme deux forces analogues, deux séries d'effets, les uns sentis ou passifs, les autres aperçus comme actifs et produits par le *moi*. Cela nous suffit. Le fait de la dualité humaine est reconnu, de quelque manière et par quelque hypothèse qu'on l'explique; soit qu'on admette une âme sensitive, existant à part, ou distincte de l'âme pensante; soit que la même âme une, soit en même temps passive et active, soumise, quant aux sensations, au jeu spontané des esprits animaux, ou maîtresse de les diriger dans les opérations de la pensée et de la raison, etc.

« Il n'est pas une seule des parties de notre corps, dit Montaigne, spectateur assidu et judicieux de

pareilles scènes, qui souvent ne s'exerce contre notre volonté : elles ont chacune leurs passions propres, qui les éveillent ou les endorment sans notre congé. »

Nous pouvons reconnaître le caractère des affections simples, ou les résultats les plus immédiats d'une propriété sensitive, dans ces passions partielles si bien reconnues par l'auteur des *Essais*, dans ces appétits brusques d'un organe particulier tel que l'estomac, le sixième sens, etc., dont l'influence, croissant quelquefois par degré, finit par absorber tout sentiment du moi, et entraîner à son insu tous les mouvements ou actes devenus alors comme automatiques.

Tel est bien le caractère de ces passions animales, qui ont leur source et leurs premiers mobiles dans la vie organique; alors même qu'elles s'allient avec les produits d'un autre ordre, on retrouve dans le mélange les caractères d'aveuglement et de nécessité qui tiennent à leur origine.

En considérant sous ce rapport l'homme livré à l'entraînement de passions qui absorbent ses plus nobles facultés dans une sorte d'instinct animal, on ne dirait plus qu'il est une intelligence servie par des organes, mais bien plutôt une organisation servie par une intelligence.

Au concours régulier et plus habituel de toutes ces impressions affectives, unies et comme fondues

ensemble, correspond ce mode fondamental que Reil a distingué sous le titre de *cœnesthèse*, en négligeant de faire ressortir la part plus marquée qu'y prennent certains organes internes dominateurs, siéges des instincts de conservation, de nutrition, de propagation, etc.

Ce mode fondamental résulte du *conscium* de toutes les parties du système organique par lui-même; et pendant qu'il change ou meurt incessamment, pour ne plus renaître, il y a quelque chose qui *reste* et qui le *suit*.

Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de l'existence : ainsi, nous devenons, au vrai sens de Condillac, sans cause étrangère à notre propre sensibilité, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, craintifs ou pleins d'espérance. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour, voient contraster ces modes intimes de l'être sensitif. Ils ressortent pour l'observateur qui les saisit vaguement à certains signes sympathiques, qui l'attirent ou le repoussent sans qu'il sache pourquoi. Placés par leur nature et leur intimité hors du sens de la perception, ils échappent au sujet pensant par l'effort même qu'il ferait pour les fixer. Aussi la partie de nous-mêmes sur laquelle nous sommes le

plus aveuglés est-elle l'ensemble de ces impressions immédiates qui résultent du tempérament, dont ce que nous nommons le caractère est toujours la physionomie, ainsi que le dit Bichat; cette physionomie n'a point de miroir qui la réfléchisse à ses propres yeux.

De telles dispositions affectives associant leurs produits inaperçus à l'exercice des sens et de la pensée, imprègnent toujours les choses ou les images de couleurs qui semblent leur être propres. C'est cette sorte de réfraction organique qui nous montre le monde externe ou interne, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couvert d'un voile funèbre, qui nous fait trouver dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr et de craindre.

La volonté la plus énergique peut changer le cours des idées ou celui des sentiments, qui se lient à de telles affections, mais elle ne peut rien sur ce fond sensitif lui-même. Tout ce que peut l'agent moral le plus réfléchi, c'est d'étudier les variations de cette sensibilité intérieure dans ce qu'elles ont de plus saillant, de suivre leur marche jusque dans les affections et les chagrins, tantôt en se plaçant par rapport à eux-mêmes dans le point de vue d'un témoin compatissant, tantôt en envisageant de sang-froid l'ennemi intérieur, et en prenant un vol plus haut qui mette à l'abri de ses coups.

DES SIGNES D'UN ÉTAT AFFECTIF PRIS DANS LE SOMMEIL.

Dans le sommeil ou l'inaction complète des sens externes, et même de l'organe central de l'imagination, les organes intérieurs prennent souvent un surcroît d'activité, qui fait prédominer les impressions immédiates dont ils sont les siéges, et convertit leurs impressions dans de véritables sensations animales. L'animal, en effet, est alors déterminé à divers actes ou mouvements très-coordonnés, qui se proportionnent nécessairement à la nature des affections qu'il éprouve, et sont, pour l'observateur étranger, des signes de ces dernières, pendant que le moi ou la personne absente ignore complètement ce que l'être sensitif seul fait ou éprouve : un tel état ne diffère guère sans doute de la simplicité native.

Lors même que le sens intime de l'imagination, excité par ces impressions qui lui parviennent durant le sommeil, entre sympathiquement en action, les images qu'il produit peuvent se succéder, se combiner de mille manières bizarres et n'en demeurent pas moins étrangères à la pensée. Le sentiment de personnalité identique, et, par suite, la forme du temps, la réminiscence, ne se joignent point à ces produits spontanés de l'affectibilité cérébrale.

C'est cette absence de sentiment personnel, et

aussi la suspension momentanée des conditions organiques particulières auxquelles il se lie, qui fait le véritable sommeil de l'être pensant ; car il n'y a de sommeil complet pour l'être sensitif que dans la mort absolue. Le principe qui entretient la vie et l'affectibilité dans les organes, veille sans cesse (*active excubias agit*) ; il parcourt ensemble ou successivement et dans un ordre déterminé par la nature ou les habitudes, toutes les parties de son domaine qui s'éveillent ainsi ou s'endorment tour à tour. Mais comme l'animal peut être assoupi dans la veille de certains organes partiels, l'animal peut s'éveiller aussi, pendant que la pensée et le *moi* sommeillent encore. Il ne serait peut-être pas impossible d'observer ces gradations, et, en les rapportant à leurs causes organiques, d'expliquer une partie des effets si surprenants du somnambulisme.

Les phénomènes du sommeil étudiés, dans la manière successive dont ils s'enchaînent, l'engourdissement où tombent divers sens les uns après les autres, depuis l'instant où, la volonté cessant d'agir, l'aperception et la conscience cessent avec elle, jusqu'à celui où tous les organes extérieurs sont complètement endormis, et, dans un ordre inverse, depuis le réveil commencé dans chaque sens en particulier, jusqu'à ce que le moi redevienne présent à lui-même, par la plénitude des fonctions qui lui sont propres ; la nature des songes qui sur-

viennent dans le sommeil le plus profond; les véritables produits de l'intelligence qui, perçant quelquefois dans ce vague obscur des images, leur impriment le caractère d'une réminiscence imparfaite (1); tous ces phénomènes, dis-je, joints à l'observation de ce qui se passe d'une manière analogue

(1) Nous nous surprenons quelquefois, pendant la veille, dans certains états particuliers qui nous semblent se rapporter confusément à quelque mode antérieur de notre existence, quoique nous ne puissions les rallier par un acte exprès de reminiscence; ce sont peut-être d'anciens songes reproduits dans la veille, par suite d'un état organique semblable à celui qui les détermina en premier lieu.

Toutes les fois que la force agissante du vouloir ou de la pensée n'a pris aucune part à une modification ou une image, celle-ci se trouve bien perdue à jamais pour le moi, et hors du souvenir proprement dit, quoiqu'elle puisse revivre dans le sens organique de l'imagination. En vertu de certaines lois périodiques, ce centre est souvent ramené dans le cercle des mêmes images; et c'est ainsi que l'existence sensitive ou physique se compose d'une suite de modes transitoires ou d'états, dont l'un quelconque a sa raison suffisante dans celui qui le précède, en remontant par cette chaîne d'effets passifs jusqu'aux premiers développements du germe organisé. Mais ce sens intime nous permet-il de croire que les actes éclairés de la volonté et de l'intelligence soient toujours ainsi entraînés par ce *fatum* ? La volition ne saurait être entraînée dans aucune succession passive; c'est au contraire quelque chose qui en rompt l'enchaînement (*quod fati fœdera rumpit*). C'est au surplus un phénomène psychologique bien remarquable que cette périodicité de certains modes affectifs; il en est que le printemps ramène infailliblement; d'autres reviennent avec l'été; à chaque saison et peut-être à chaque heure du jour peuvent se trouver ainsi liées telles modifications ou images qui renaissent périodiquement les mêmes sans que nous puissions souvent nous en rendre compte. Grétry, dans ses *Essais sur la musique*, rappelle des observations assez curieuses sur ce sujet, qui a été également touché dans le *Traité de l'habitude*.

dans divers états nerveux, léthargiques, cataleptiques, ou extatiques, lorsque leur invasion est aussi graduelle ou successive, me paraissent très-propres à faire ressortir le caractère simple de ces affections ou images, que Buffon appelle matérielles, et à faire pressentir un composé dans la perception, qui doit admettre un élément de plus.

AUTRES INDICES D'UN ÉTAT PUREMENT AFFECTIF DANS DES CAS D'ALIÉNATION MENTALE.

Quelle que soit la cause qui suspende la fonction perceptive dans ses conditions, ou son mobile propre, les impressions peuvent être reçues, l'animal peut être affecté et se mouvoir en conséquence; mais le *moi* n'y est pas; la conscience est enveloppée, et, tant qu'un pareil état dure, il est impossible d'y signaler aucun de ces caractères qui constituent pour nous l'être intelligent, doué d'aperception, de volonté, de pensée.

L'état d'idiotisme, par exemple, correspond à celui où le *moi* sommeille, pendant que les organes impressionnables ou simplement affectibles, étant éveillés, prennent même quelquefois, par la concentration de leur vie propre, un degré supérieur d'énergie.

L'état de démence correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images, tantôt

liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

L'idiot vit et sent: sa vie se compose d'impressions nombreuses qu'il reçoit du dedans, du dehors et des mouvements qui se proportionnent à la nature de ces impressions; il parcourt, en un mot, le cercle entier de l'existence sensitive; mais au-delà de ce cercle il n'y a plus rien; cet être dégénéré devient toutes ses modifications plutôt qu'il ne les perçoit; il n'y a pas de temps pour lui, la matière de la pensée existe, la forme manque.

Dans le maniaque avec délire, l'instrument principal des opérations intellectuelles se trouve complètement soustrait à cette force agissante et réflexive qui fait la personne. Les images y prennent d'elles-mêmes les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, que prennent les affections immédiates dans leurs siéges particuliers, par le seul effet des dispositions organiques. C'est là qu'on peut signaler les effets d'une correspondance sympathique, entre les organes internes et le cerveau, considéré comme siége de l'imagination passive; correspondance si clairement démontrée et si bien décrite, dans ses signes, par de grands observateurs.

Mais irons-nous chercher les signes, les caractères propres d'une division des phénomènes intel-

lectuels, dans un état qui exclut précisément la condition première et fondamentale de l'intelligence, je veux dire l'aperception, le *conscium et compos sui* (1)? Peut-on supposer l'exercice des facultés d'attention, de mémoire, de comparaison, de méditation, etc., dans un être qui s'ignore actuellement lui-même, et qui est privé de la puissance réelle d'entendre des idées comme de vouloir des actes. Je sais bien qu'on peut transporter à l'état complet même de l'aliénation mentale, certaines facultés définies et caractérisées (en dedans de la sensation) sous les titres conventionnels d'attention, jugement, etc., comme l'a fait Condillac pour le fantôme hypothétique qu'il a pris pour terme de ses analyses; mais sont-ce bien là les opérations dont nous retrouvons le modèle intérieur et dont nous observons les idées singulières, en réfléchissant sur nous-mêmes? Est-ce à cette source que nous pouvons puiser la connaissance des faits primitifs?

SENSATIONS ANIMALES PARTICULIÈRES, OU PROPRES A DES ORGANES PARTICULIERS.

Les premières sensations, que Locke a mal à propos considérées comme idées simples et indécomposables, sont réellement composées de deux élé-

(1) Voyez le Traité sur l'aliénation mentale, par M. Pinel.

ments : les uns qui représentent ce qui est étranger ou extérieur au *moi* (à condition toutefois qu'il y ait un *moi*, sujet constitué pour qui la représentation a lieu); les autres qui affectent purement la sensibilité intérieure et ne représentent rien au dehors ni au dedans.

La philosophie *critique* de Kant, en supposant que toute sensation se revêt primitivement et naturellement d'espace et de temps, qui sont les formes propres et inhérentes de la sensibilité, n'a fait aucune distinction entre les différentes espèces de sensations externes ou internes, ou entre les deux sortes d'éléments d'une seule sensation complète, qui se bornent tantôt à effectuer simplement sans représenter, tantôt à représenter sans effectuer, et d'autres fois à représenter et à effectuer en même temps.

On peut dire que l'espace est la forme de toute représentation externe, soit qu'il y ait un sujet de la représentation, ou que le moi n'y soit pas, comme il n'est point en effet dans la sensation purement animale, etc. Mais le temps ne peut pas être considéré comme une forme propre et inhérente à la sensation en général, ni à aucune de ses espèces particulières.

Pour pouvoir appliquer ici avec un peu de précision un terme si vaguement employé dans l'école d'Aristote, et rajeuni par le kantisme, il faudrait

dire que le temps est la propre forme du *moi* humain.

On pourrait dire que le temps est la forme du *moi* inséparable de son existence seule, commençant, s'interrompant et finissant avec lui. Et vraiment toute affection simple, ou sensation animale, ou qui exclut la conscience du *moi* individuel, exclut par là même la forme du temps.

L'analyse du criticisme est donc incomplète.

Lorsque les deux éléments dont nous venons de signaler l'existence sont réunis et comme équilibrés dans une sensation complète, la partie purement affective du phénomène varie et disparaît bientôt devant la perception, comme les ténèbres devant la lumière ; et pendant que la perception demeure inaltérable ou même s'éclaircit et se perfectionne par l'habitude, l'affection répétée s'obscurcit et se dégrade dans son organe, au point de devenir insensible, en suivant d'ailleurs toutes les causes générales ou accidentelles qui peuvent modifier l'énergie sensitive ou vitale de chaque partie de l'organisation. De là encore la difficulté de saisir et d'exprimer nettement l'espèce d'impression dont il s'agit. Tâchons pourtant d'en signaler les caractères et les effets divers, d'abord dans les affections de chaque sens externe en particulier.

IMPRESSIONS GÉNÉRALES AFFECTIVES DU TACT EXTÉRIEUR.

Les impressions de cet ordre, qui se rapportent au tact extérieur, sont celles du chaud ou du froid, du sec, de l'humide, du poli ou du rude, et de plusieurs autres qualités sensibles, non aperçues ou non exprimées, qui tiennent au contact de corpuscules ou de fluides invisibles, qui agissent d'une manière insensible sur la surface extérieure des corps vivants. En faisant abstraction de l'effort musculaire, déployé par le sens du toucher proprement dit, dont nous parlerons plus tard, et de la résistance proportionnelle des objets solides, ces impressions seraient par elles-mêmes dénuées de tout caractère de perception, et se borneraient à affecter généralement l'organisation vivante ou le principe sensitif, sans informer le moi de l'existence d'aucune cause ou objet étranger.

En considérant cet organe général du tact extérieur, sous le rapport spécial des impressions affectives immédiates dont il est le siége, nous trouvons que les affections qui tiennent à cette source sont bien plus nombreuses et plus variées qu'on ne peut le penser, et surtout que les ressources de nos langues, si pauvres en ce genre, ne permettent de l'exprimer.

C'est à elle qu'il faut rapporter une multitude

d'influences sympathiques exercées par les corps ambiants sur les pores absorbants de la peau, et par celle-ci sur divers organes internes dont les fonctions, tantôt avivées, tantôt altérées, portent dans tout le corps animé un sentiment immédiat de bien-être ou de gêne, et une foule d'affections variables, non moins obscures en elles-mêmes que dans les causes ou agents externes à qui elles peuvent se rattacher.

De là, en partie, les variations successives que nous éprouvons dans le sentiment immédiat de l'existence, par les changements d'habitation, de climats, de saisons, de température. De là aussi l'effet subit qu'a, sur toute notre sensibilité, l'action de certains miasmes contagieux, principes cachés d'une foule de maladies, tantôt communiquées par le contact immédiat, tantôt transportées d'un lieu à un autre par l'entremise de ces fluides invisibles, qui établissent quelquefois une solidarité funeste entre les habitants des régions du globe les plus éloignées.

C'est peut-être aussi en partie dans des impressions obscures de cette espèce qu'il faut chercher la source de cette sympathie ou antipathie secrète exercée entre des individus qui s'attirent ou se repoussent au premier abord, suivant, peut-être, que leurs atmosphères vitales se trouvent en rapport ou en opposition dans leur contact réciproque.

N'est-il pas probable, en effet, et plusieurs phénomènes extraordinaires de ce genre ne tendraient-ils pas à faire croire qu'il existe, dans chaque organisation vivante, une puissance plus ou moins marquée d'agir au loin, ou d'influer hors d'elle dans une certaine sphère d'activité, semblable à ces atmosphères qui entourent les planètes ?

Sans insister plus longtemps sur ces phénomènes trop peu étudiés, et qui peuvent encore offrir à l'observation tant de détails curieux et intéressants à recueillir, je ferai remarquer seulement, ici, que c'est à la physiologie, aidée en cela par la physique et la chimie perfectionnées, qu'il appartient directement d'enrichir ou d'étendre une branche de faits qui se rattache à la science des phénomènes de l'esprit et peut, jusqu'à un certain point, en éclairer ou compléter l'analyse.

AFFECTIONS DE L'ODORAT ET DU GOUT.

Chaque sens externe se trouvant immédiatement subordonné, quant à l'ordre d'affections ou d'impressions immédiates dont nous parlons, au contact immédiat de l'objet ou du fluide avec lequel il est naturellement en rapport, on a pu, sous ce point de vue, très-partiel à la vérité, assimiler avec quelque fondement tous les sens externes à celui du toucher.

En effet, cette espèce de tact passif, qu'il faut bien distinguer du toucher actif, se trouvant modifié d'une manière spéciale dans chaque organe particulier, devient d'abord le siége propre de la partie affective qui, n'étant qu'un élément ou un signe de la perception intellectuelle, peut constituer la sensation animale tout entière.

C'est ainsi que les sensations de l'odorat conservent toujours, même dans l'homme, le caractère affectif prédominant qu'elles ont dans leur source.

Les molécules odorantes ou sapides agissent, en effet, sur leurs organes respectifs par un véritable contact immédiat; elles semblent venir les chercher ou s'y appliquer en vertu d'une sorte de sympathie instinctive ou d'affinité de choix.

Bien différents des sens propres de la perception, qui sont mis en jeu, d'une part, par la volonté et excités de l'autre par des fluides interposés entre eux et les objets perçus, l'odorat et le goût reçoivent immédiatement l'impression des corpuscules matériels avec qui ils sont en rapport et qui leur parviennent dans cet état de division extrême, seul favorable aux combinaisons d'une sorte de chimie animale bien transcendante.

C'est par là aussi que les sensations de l'odorat et du goût ont pu surtout être considérées, avec raison, comme des modifications particulières du tact général de la peau, à qui les membranes mu-

queuses sont analogues. Ces trois organes sont liés, en effet, par le rapport commun des affections sympathiques dont ils sont respectivement les siéges.

On a déjà remarqué la sympathie intime qui lie l'odorat au sixième sens, et l'effet singulier d'excitation qu'ont, sur tout le système et par suite sur le sentiment général agréable ou pénible de l'existence, diverses impressions de cet organe. C'est par elle que s'exerce, dans la plupart des animaux, cette sympathie remarquable qui attache les mères à leurs petits, comme les petits à leur mère, qui fait que, dans la saison des amours, deux sexes différents se cherchent, se reconnaissent au loin et se précipitent l'un vers l'autre. Ici on ne saurait douter qu'il n'y ait un caractère spécial qui distingue les émanations animales, soit dans l'espèce, soit dans l'individu, caractère auquel ne se trompent jamais les animaux dont l'odorat est le plus fin. Il paraît même que cette atmosphère animale, dont nous parlions tout à l'heure, se trouvant modifiée suivant les passions particulières qu'éprouve l'être dont elle émane, l'instinct seul apprend aux animaux à reconnaître, par l'odorat, l'espèce de ces passions et à y approprier leurs actes.

Quant au sens du goût, on n'ignore point les sympathies directes qui le lient aux fonctions de tous les organes intérieurs et de l'estomac en particulier, dont il suit toutes les vicissitudes, tous les caprices. Les impressions intérieures de ce viscère, qui ap-

pelle ou rebute les aliments, suivant qu'il en éprouve une affection générale de bien ou mal-être, se mêlent toujours plus ou moins aux sensations propres du goût, les altèrent, les dénaturent et contribuent à leur donner ce caractère d'impressions confuses inhérent à la multiplicité des éléments dont elles se composent.

AFFECTIONS DE LA VUE.

Nous venons de considérer les impressions affectives dans un ordre de sensations animales extérieures, relatives à l'instinct dont elles forment la base, ou du moins la partie prédominante. Si nous les considérons maintenant dans l'ordre des sens relatifs à la perception ou à la connaissance dont elles sont un élément obscur et subordonné, nous trouvons d'abord pour la vue, qu'à l'action immédiate du fluide lumineux sur la rétine correspond une affection particulière, qui, demeurant confondue dans le phénomène total de la représentation objective, quand il s'accomplit, ne fait jamais image par elle-même.

Indépendamment des cas où les rayons lumineux agissent en masse sur l'organe extérieur, et où il n'y a qu'une simple affection sans nulle représentation ni perception visuelle, il n'est pas douteux qu'il n'y ait aussi une impression affective particulière, rela-

tive à chaque son, à chaque rayon de lumière, et c'est par là même que telle teinte ou tel mélange de couleur nous devient plus agréable que toute autre comme excitative de la sensibilité physique de l'œil dans ce juste degré qui constitue le plaisir immédiat attaché à l'exercice de ce sens. Je dis le plaisir immédiat, parce que l'affection visuelle directe, agréable ou pénible par elle-même, dont je parle ici, n'a presque rien de commun avec ce plaisir de comparaison ou de réflexion, que font éprouver à une vue exercée, l'étendue et la variété des perspectives, le pittoresque des sites, les belles proportions des figures, les tons harmonieux des couleurs. Ce sentiment du beau, du grand, dont la vue est le premier organe, découle d'une autre source plus élevée, et ne naît qu'à la suite d'un travail intellectuel, dont ce n'est pas ici le lieu de parler; nous observerons seulement, comme titre principal de distinction, que ces sentiments supérieurs suivent la connaissance et en sont les effets nécessaires, tandis que les affections immédiates la précèdent de beaucoup, et en sont indépendantes; ce qui suffit bien pour motiver une distinction qui se trouve déjà établie dans la physiologie de Descartes.

Les phénomènes de la vision directe, considérés sous le rapport particulier que nous envisageons ici, paraissent indiquer une sorte de propriété vibratoire, spécialement propre à l'organe immédiat de

la vue; en vertu de cette vibratilité, les impressions persistent dans le sens externe, avec plus ou moins de force ou de durée, même après que la cause extérieure a cessé d'agir; c'est cet ébranlement matériel dont parle Buffon; et ces impressions, spontanément reproduites, peuvent aussi s'y combiner, s'y succéder de toutes les manières, et cela sans aucun concours d'activité perceptive et contre les efforts mêmes du moi qui tend vainement à écarter ces importuns fantômes.

De là, une faculté que j'ai caractérisée ailleurs sous le titre d'intuition immédiate passive; faculté spontanée dans son exercice, indépendante de la pensée ou de toute opération réflexive, qui, comme toutes les déterminations de l'instinct dont elle fait partie, subsiste en vertu des seules lois de l'organisme et de l'espèce d'élasticité cérébrale qui la reproduit. C'est à une intuition pareille et innée, pour ainsi dire, puisqu'elle précède toute expérience, qu'il faut rapporter ces phénomènes admirables de l'instinct de divers animaux, qui d'abord, après leur naissance, vont juste atteindre l'objet visible approprié par la nature à leurs besoins de nutrition. De là aussi l'apparition irrégulière de ces fantômes de l'imagination dans l'obscurité de la nuit, qui se succèdent quelquefois au regard, prennent tour à tour mille formes bizarres, sans que la volonté puisse en distraire l'organe de l'intuition interne, où ils

semblent prendre naissance. Ainsi se produisent ces images, tantôt mobiles et légères, tantôt opiniâtrément persistantes, qui accompagnent certains états vaporeux, comme ceux de délire et de manie, en affectant aussi quelquefois, dans leur production périodique, des intervalles réguliers, marqués pour le réveil alternatif des besoins, des appétits, ou des fonctions des organes intérieurs.

Si le sens de la vue a pu être regardé comme le premier organe de l'intelligence, en tant qu'il sert d'instrument propre de perception ou de connaissance à l'être qui a dans sa nature l'intelligence ou l'activité, il peut tout aussi bien être considéré comme un organe de l'instinct, en tant qu'il sert à l'exercice et au développement de la sensibilité animale dans les êtres qui en sont doués le plus éminemment. Sous ce dernier rapport, le seul que nous examinons en ce moment, le sentiment, le sens de la vue rentrent dans cet ensemble d'impressions sympathiques ou d'affinités organiques, qui maintiennent et reproduisent d'après des lois constantes la vie de tous les êtres organisés.

C'est en ayant égard à ces affections sympathiques, dont l'œil est un sens spécial, que l'on peut apprécier le caractère particulier, et trop peu observé, qui distingue les impressions immédiates, faites sur cet organe par les rayons réfléchis des corps animés, où brillent le sentiment et la vie, impressions qui

produisent des affections immédiates bien particulières. Aussi combien d'impressions inaperçues de ce genre se communiquent et s'échangent immédiatement entre divers individus, attirés ou repoussés à leur insu par un regard qui les pénètre. C'est au moyen de cette flamme vivante, lancée par l'œil dans les affections variables de l'âme sensitive, qu'un être passionné électrise ceux qui l'approchent et les force en quelque sorte à se monter à son unisson. Je viens de dire l'âme sensitive; observez, en effet, que c'est cette partie purement affective de l'homme, dont l'œil est le propre miroir : c'est elle qui s'y peint tout entière, et qui s'y devine par un pur effet de sympathie; ce n'est point ainsi et par de semblables moyens, prompts et spontanés, que les phénomènes de l'esprit et de la volonté percent et communiquent au dehors.

AFFECTIONS DE L'OUIE.

Le sens de l'ouïe, aidé de l'organe, de la parole ou de la voix, tient sans doute un des premiers rangs parmi ceux de l'intelligence; mais il faut encore en abstraire, pour ainsi dire, une partie purement affective très-notable qui, confondue dans l'état ordinaire avec la perception claire des sons successifs et coordonnés, peut néanmoins s'en distinguer et ressortir

à part, dans certains modes d'audition très-particuliers.

On ne peut s'empêcher, par exemple, de reconnaître les effets immédiats d'une partie matérielle et vraiment imperceptible de l'impression sonore, ou mieux *sonifère*, qui du sens externe primitivement ébranlé, ou même sans le concours de ce sens, vont remuer toute la sensibilité intérieure dans ses principaux foyers : c'est ainsi qu'on a vu des individus complètement sourds éprouver des affections particulières dans diverses régions du corps, et surtout à l'épigastre, lorsqu'on tirait près d'eux des sons d'un certain timbre, et surtout lorsqu'ils appliquaient la main sur l'instrument d'où partaient ces sons. Il n'est point douteux qu'alors les nerfs mêmes du tact ne fussent les véritables conducteurs des impressions affectives, produits immédiats de l'ébranlement ou d'une espèce d'ondulation sonore. Dans l'état d'audition parfaite, il y a également telle qualité de sons, tels timbres de voix ou d'instruments qui excitent par eux-mêmes et indépendamment de tout effet attaché au sens de la perception auditive, des impressions éminemment affectives, propres tantôt à faire naître, tantôt à calmer diverses passions; quelquefois à guérir, d'autres fois à produire certaines maladies nerveuses. J'ai été témoin moi-même des effets extraordinaires produits par les sons doux et mélancoliques d'un *harmonica*.

J'ai vu des personnes, trop sensibles pour pouvoir y résister, frémir dans toutes les parties de leur corps à la première impression de ces sons, s'attendrir, verser des larmes et finir par tomber en syncope.

Encore un coup, des affections semblables, qui tiennent à l'impression immédiate du son, doivent être bien distinguées et peuvent être séparées même de la partie perceptive ou de ce jugement rapide qui rend appréciables à l'oreille les accords harmoniques, ou les suites mélodieuses; et lors même que ces affections prédominent, la perception s'obscurcit; plus l'être sensible est affecté, moins l'être intelligent apprécie et juge.

Remarquez que c'est à ce qu'on appelle timbre dans les sons et accent dans les voix que s'attache cette partie proprement affective des phénomènes auditifs, et c'est par là aussi que l'ouïe est un des principaux organes de cette sympathie qui rapproche et lie intimement tous les êtres doués de la faculté de sentir et de manifester ce qu'ils sentent, par les diverses modifications de la voix, à chaque passion ou émotion de l'être sensitif.

La nature semble avoir lié à chaque passion un accent particulier, qui l'exprime et fait sympathiser avec elle tous ceux qui peuvent en entendre le signe: c'est la nature même qui inspire ce cri profond de l'âme, que toutes les âmes entendent et auquel

toutes répondent à l'unisson. La parole articulée, la véritable expression intellectuelle, est encore loin du berceau de l'enfance, et déjà un instinct natif modifie ses premiers vagissements de manière à exprimer des appétits, des besoins, des affections ou des passions naissantes; déjà la mère, instruite à la même école, a saisi cette sorte de langage; elle y répond à son tour par d'autres signes accentués, dont la sympathie explique le sens et fixe toute la valeur.

Ce pouvoir sympathique des accents et des voix se trouve aussi dans toutes les langues des peuples encore enfants, qui ont à se communiquer plus de sensations que d'idées. Là se trouve encore en grande partie l'ascendant extraordinaire de ces orateurs passionnés, qui ont su saisir les inflexions propres à émouvoir les âmes, et imiter ou reproduire les signes liés par la nature à chacune des passions qu'ils veulent exciter. Tel est ce pouvoir magique, non seulement de la parole articulée, comme symbole de l'intelligence, mais de la voix accentuée comme talisman de la sensibilité.

PHÉNOMÈNES CONSÉCUTIFS AUX SENSATIONS ANIMALES.

Toutes les fois que la force active du vouloir ou de la pensée n'a pris aucune part directe ou indirecte à une impression sensitive, reçue ou produite

spontanément dans une partie ou dans un centre organique quelconque, cette impression pourrait se répéter ou être reproduite de la même manière une infinité de fois, sans être reconnue ou sans que l'être sensitif pût reconnaître son identité ou se reconnaître en elle comme ayant déjà été incontestablement modifié. Dire qu'il y a souvenir, réminiscence d'une sensation répétée dans deux temps différents, c'est dire d'abord qu'il y a eu aperception ou conscience du moi dans la première modification; dire de ce moi qu'il se reconnaît identique à lui-même dans deux temps différents, c'est supposer dans la sensation organique des éléments intellectuels qui n'ont certainement rien d'analogue aux phénomènes de l'organisme et de l'animalité.

En admettant même la conscience du moi jointe aux sensations de diverses espèces, comment ne voit-on pas que cette forme intellectuelle de souvenir ou de réminiscence n'est jamais unie avec aucun des éléments ou des produits de la sensation passive, et qu'il y a les différences les plus notables, sous ce rapport, entre des sens qui ont chacun leur mémoire propre plus ou moins faible ou obscure, vive ou tenace?

Et d'abord les affections premières des organes internes sont de ces déterminations qu'on rapporte à un instinct vague et obscur, comme absolument étrangères au sentiment du moi, où est la

source de toute évidence; ces premières affections, dis-je, nées avant le vouloir ou hors de l'aperception du moi, ne peuvent que lui rester étrangères et ne revivront jamais, par suite, sous forme de souvenir.

Le moi seul se ressouvient ou se reconnaît le même dans les impressions quelconques où il a été antérieurement.

La combinaison vivante ou organique, l'animal, ne se ressouvient pas. S'il y a en lui un principe d'unicité vitale, ce principe ne se connaît pas, ne sait pas qu'il reste.

Sans doute, la force vivante a dans chaque espèce d'êtres organisés ses déterminaisons premières nécessaires, qu'elle ne tient que d'elle-même ou de la nature. Et de là ces premiers mouvements instinctifs, ces tendances ou appétits qui se manifestent avant toute expérience dans l'animal naissant.

Mais la répétition des premiers actes, ainsi déterminés par une impulsion tout aveugle, laisse des traces dans la machine vivante. Les mouvements de diverses parties de cette machine se lient et se coordonnent de plus en plus, suivent la même direction; de là la force croissante des premiers penchants ou appétits, le retour périodique des mêmes besoins et des fonctions qui s'y rapportent, et tout cet ensemble de moyens bien appropriés et

coordonnés au but de la vie animale, qui annoncent ou imitent une intelligence qui se connaît.

En fait, tout se réduit, dans l'animal, à la solidarité de toutes les parties du système sensitif organique, à la connexion plus ou moins intime qu'elles ont entre elles et avec un centre commun, qui est le rendez-vous des impressions de toute espèce.

Mais quelle peut être cette influence réciproque, cette suite d'action et de réaction exercées par des organes partiels (internes ou externes) sur un centre cérébral, et par ce centre, qui est le lien des images sur les diverses parties du système sensitif; quelle peut être, dis-je, cette influence, et comment la considérer autrement que comme s'exerçant d'organe à organe, ou d'une partie du physique sur une autre de même nature, loin de pouvoir être considérée, comme on l'a prétendu, en confondant toutes les idées, tous les faits de diverse nature, sous le faux titre d'influence ou de rapport du physique avec le moral?

Les passions animales, dans l'homme même qui les subit, ont les caractères de l'instinct primitif et pourraient être considérées aussi comme des instincts secondaires ou acquis.

Sous ce rapport, on a pu dire que les passions ont toutes leur source ou leur foyer dans la vie organique; mais les phénomènes sensitifs ou instinctifs qui se joignent à ces passions ou qui les suivent,

n'ont certainement rien d'intellectuel, de moral ou d'actif, et c'est bien vainement qu'on prétend les rapporter aux fonctions plus élevées d'une autre vie.

Les images ou intuitions qui viennent de la chair et du sang ou qui s'y rapportent (comme dit l'Écriture), restent véritablement dans le domaine du physique et n'en sortent point.

L'imagination asservie à tels fantômes qui l'assiégent, la spontanéité, la périodicité des images liées au retour périodique de telles fonctions ou à la renaissance de tels besoins organiques; l'impuissance où est le moi constitué comme il est, de changer ou de distraire le cours de ces impulsions animales, et, dans les cas extrêmes, la suspension complète du vouloir ou de la conscience et du *compos sui* absorbés dans l'animalité pure (*simplex in vitalitate*) : tels sont les caractères de la passion, qui a sa source et son mobile dans l'organisme animal.

De telles passions n'ont point de mémoire.

En général, il n'y a souvenir proprement dit d'aucune impression sensible, en tant qu'elle est affective et inhérente à la vie animale seulement.

Se souvenir d'avoir senti serait sentir encore comme la première fois, au degré près. Ceci s'applique à toutes les espèces de sensations animales précédemment examinées dans l'exercice purement passif des sens externes, de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue.

Ce qui trompe, en pareil cas, c'est que l'on confond sans cesse la partie affective de nos sensations avec la partie intuitive ou représentative, qu'on exprime l'une et l'autre par le même signe, où l'on enveloppe de plus l'aperception, la conscience du moi, qu'on suppose faussement indivisible de toute sensation intuitive.

Par exemple, que l'animal frémisse ou recule d'effroi en présence d'un objet qui l'a frappé antérieurement d'épouvante ou dont il a éprouvé de vives douleurs, on dira, par un abus de mot ou par fausse assimilation, que l'animal se souvient, qu'il reconnaît l'objet.

Mais n'avons-nous pas en nous-mêmes des preuves de fait, que le retour de certaines affections ou émotions de sensibilité, en présence des lieux ou des objets où elles furent excitées la première fois, ou seulement de quelques circonstances accessoires liées à ces émotions, que ce retour, dis-je, d'un état sensitif qui a précédé, est tout à fait différent du souvenir de l'objet lui-même ou de la réminiscence. Tellement qu'en revoyant tel lieu, telle personne, complètement effacée de la mémoire, en se trouvant replacé dans des circonstances tout à fait oubliées, on peut se sentir saisi d'impressions affectives, de certaines émotions qu'on ne sait à quoi rapporter; et si le souvenir revient à la suite de ces déterminations sensitives aveugles, si tel tableau du

passé vient à se dérouler de nouveau dans la mémoire, combien ne sentons-nous pas la diversité de source et de caractère de ces deux sortes de déterminations ?

Si nous ignorons aussi très-souvent pourquoi certains objets ont un pouvoir extraordinaire de nous émouvoir sensiblement, de nous attirer ou de nous repousser à la première vue, indépendamment de toute liaison d'idées dont on puisse se rendre compte, la cause peut en être dans certaines déterminations premières, certains états sensitifs, préexistants. Les affections, qui jamais ne tombent sous l'œil de la conscience, ne peuvent se rattacher à la chaîne du temps ou de l'existence du moi, de la personne identique.

Et pourtant, la sensibilité animale en a retenu des traces, en a conservé certaines déterminations qui se renouvellent dans des temps marqués ou par le retour de certaines circonstances qui peuvent servir, jusqu'à un certain point, à éclairer leur origine et à suppléer au défaut de réminiscence.

Ainsi, il est certains états de sensibilité ou d'imagination qui semblent se projeter comme dans une sorte de champ vague et indéfini qui tient à l'existence passée. Ces états peuvent, en effet, se rallier, soit à d'anciens songes, soit à des déterminations affectives étrangères au moi par elles-mêmes, mais organiquement associées à quelque circonstance

élémentaire d'une perception ou d'un sentiment de conscience.

Les lois vitales ou même purement physiques qui ramènent, soit périodiquement, soit d'une manière accidentelle, un certain état de l'organisme, déterminent le retour de diverses impressions, images ou idées qui s'y trouvent liées en premier lieu.

C'est bien là un nouvel exemple de ce *fatum* du corps, étranger à la prévoyance de l'esprit et indépendant de cette activité qui rompt quelquefois les liens du destin (*quod fati fœdera rumpit*).

Ce retour périodique de certains modes sensitifs déterminés, et l'espèce d'images auxquelles ils se lient, sont un des phénomènes les plus notables de cette existence mixte, où prédomine la passivité animale.

Chacun peut en trouver des exemples en lui-même.

J.-J. Rousseau, dans ses *Confessions*, et Grétry, dans ses *Essais sur la musique*, ont rapporté des exemples notables de ces diverses modifications affectives qui reviennent chaque année avec la même saison. Celles du printemps ont une autre couleur, un ton sensitif tout autre que celles de l'été, ou que les images lugubres qui s'élèvent spontanément dans le passage de l'automne à l'hiver.

Que la physiologie explique ou non ces variations, les faits n'en restent pas moins pour l'observateur,

qui peut se sentir lui-même dans ces divers états, en se regardant du dehors au dedans.

Ce qui trompe encore dans les jugements qu'on porte sur l'extériorité ou l'étrangeté des causes des phénomènes d'un ordre aussi intime à notre existence sensitive, c'est le rôle principal que joue le sens de la vue, qui prédomine en effet dans tout le système de la représentation.

La vue est le sens propre de l'imagination passive, en vertu de sa nature ou de ses habitudes; elle exerce une véritable domination sur toutes les facultés de l'homme comme sur celles des animaux les plus élevés de l'échelle. La continuité, la promptitude et la facilité de son exercice auquel on a fait usurper le domaine du toucher, plus lent et plus réfléchi, font aussi que nous sommes d'autant moins habiles à apercevoir ce qui est en nous ou nous-mêmes que nous sommes toujours plus enclins à représenter, imaginer et sentir ce qui est au dehors.

Fondée sur ce sens dominateur, l'imagination tend toujours, en effet, à rattacher à quelque lieu de l'espace ou à mettre dans une sorte de relief jusqu'aux modes les plus intimes de la pensée, jusqu'aux produits immédiats de la force qui la constitue.

C'est ainsi que nous allons sans cesse demandant à une nature étrangère ce que nous sommes, que

nous cherchons uniquement dans l'objet ce qu'est en lui-même le sujet.

Portés sur les ailes de cette imagination, qui tantôt nous élève jusqu'aux cieux, tantôt nous fait descendre jusque dans les abîmes, nous croyons saisir et contempler la pensée, et nous n'embrassons qu'un fantôme qui n'est pas elle.

POINTS DE VUE DE BUFFON ET DE BOSSUET SUR LES SENSATIONS ANIMALES.

Dans son *Discours sur la nature des animaux*, j'admire le talent philosophique plus encore que l'éloquence de notre illustre Buffon. Il ne pouvait avoir pris pour type des sensations matérielles et des facultés qu'il attribue aux animaux, le sens de la vue ou celui des intuitions internes qui s'y rapportent. Ce grand naturaliste observe en commençant, avec une grande raison, que s'il n'existait pas d'animaux la nature de l'homme serait bien plus incompréhensible. Il semble, en effet, que l'observation de la nature animale peut servir comme d'une sorte de contrôle ou de moyens de vérifier hors de nous cette espèce de facultés toutes sensitives dont nous saisissons quelques traits en nous-mêmes, dans certains états de l'organisme où l'homme se trouve le plus rapproché de sa simplicité native (*simplex in vitalitate*).

Mais il n'est pas moins vrai que si l'homme ne participait pas à l'existence animale par une partie de son être, la nature des animaux lui serait tout à fait incompréhensible, et il ne verrait en eux ou que de pures machines ou des êtres pensants comme nous.

Les métaphysiciens qui ont voulu intellectualiser toutes les sensations, ont embrassé la première de ces opinions extrêmes.

Les physiologistes qui ont prétendu ramener à la sensation toute l'intelligence et l'activité humaine, ont soutenu la deuxième.

Les premiers ne voient dans tout animal qu'un automate insensible, mu par des lois purement organiques.

Les seconds ne voient dans l'homme qu'un animal mieux organisé et qui ne diffère des autres animaux que par le degré et non par la nature de ses facultés.

Condillac a soutenu la première thèse contre Buffon. En comparant les arguments de part et d'autre on dirait que ces deux célèbres antagonistes ont changé de rôle; c'est le métaphysicien qui attaque toute la science de l'homme intellectuel, et c'est le naturaliste qui oppose la pensée et la liberté de l'esprit moral à l'aveugle nécessité de la nature animale.

« Comme l'homme n'est pas un simple animal, comme sa nature est supérieure à celle des animaux, nous devons nous attacher à démontrer la cause de

cette supériorité, et établir, par des preuves claires et solides, le degré précis de cette infériorité de la nature des animaux, afin de distinguer ce qui n'appartient qu'à l'homme de ce qui lui appartient en commun avec l'animal. »

Buffon entre ici dans le détail des fonctions animales, et distingue dans l'économie deux parties, dont la première agit sans aucune interruption, les organes de la vie intérieure, le cœur, le poumon, etc.

La seconde n'agit que par intervalles et pendant la veille, les sens, les mouvements volontaires.

Les êtres organisés, privés de sens et de mouvements progressifs, sont des animaux qui dorment toujours.

« Je n'assurerai pas, dit l'auteur, que ces êtres sont privés de tout sentiment, mais du moins ils ne sentent que d'une manière confuse et bien imparfaite. »

Après avoir examiné l'influence des besoins organiques de l'animal et l'action des objets sur les sens, les appétits ou les répugnances, et le premier désir, l'auteur se propose ce grand et difficile problème : « Comment concevoir ce qui s'opère au-delà « des sens à ce terme moyen entre l'action des objets « et l'action de l'animal? opération dans laquelle « cependant consiste le principe de la détermination « du mouvement, puisqu'elle change et modifie « l'action de l'animal, et qu'elle la rend quelquefois « nulle malgré l'impression des objets. »

« Cette question est d'autant plus difficile à résoudre, qu'étant par notre nature différents des animaux, l'âme a part à presque tous nos mouvements, et peut-être à tous, et qu'il nous est très-difficile de distinguer les effets de l'action de cette substance spirituelle, de ceux qui sont produits par les seules forces de notre être matériel. Nous ne pouvons en juger que par analogie, et en comparant à nos actions les opérations naturelles des animaux. Mais comme cette substance spirituelle n'a été accordée qu'à l'homme, et que ce n'est que par elle qu'il pense et qu'il réfléchit; que l'animal est au contraire un être purement matériel, qui ne pense ni ne réfléchit, et qui cependant agit et semble se déterminer, nous ne pouvons pas douter que le principe de la détermination du mouvement ne soit dans l'animal un effet purement mécanique, et absolument dépendant de son organisation. »

« Je conçois donc que dans l'animal, l'action des objets sur les sens en produit une autre sur le cerveau, que je regarde comme un sens intérieur et général, qui reçoit toutes les impressions que les sens extérieurs lui transmettent. Ce sens interne est non seulement susceptible d'être ébranlé par l'action des sens et des organes extérieurs, mais il est encore, par sa nature, capable de conserver longtemps l'ébranlement que produit cette action; et c'est dans la continuité de cet ébranlement que con-

siste l'impression, qui est plus ou moins profonde, à proportion que cet ébranlement dure plus ou moins de temps. »

« Le sens intérieur diffère donc des sens extérieurs, d'abord par la propriété qu'il a de recevoir généralement toutes les impressions, de quelque nature qu'elles soient; au lieu que les sens extérieurs ne les reçoivent que d'une manière particulière et relative à leur conformation, puisque l'œil n'est pas plus ébranlé par le son que l'oreille par la lumière. Secondement, ce sens intérieur diffère des sens extérieurs par la durée de l'ébranlement que produit l'action des causes extérieures; mais pour tout le reste il est de la même nature que les sens extérieurs. Le sens intérieur de l'animal est, aussi bien que ses sens extérieurs, un organe, un résultat de mécanique, un sens purement matériel. Nous avons, comme l'animal, ce sens intérieur matériel, et nous possédons de plus un sens d'une nature supérieure et bien différente, qui réside dans la substance spirituelle qui nous anime et nous conduit. »

Je suis loin d'admettre toutes les explications mécaniques des phénomènes de la vie ou de la sensibilité animale, et je crois qu'il n'y a rien de purement matériel ou mécanique dans la sensation, même dans l'impression vitale la plus pure.

Mais laissant à part les explications pour ne voir

que les distinctions des faits de deux natures, Buffon me semble avoir établi plusieurs distinctions de la manière la plus solide, la plus conforme à l'expérience intérieure bien consultée.

« L'œil, dit-il, est celui de tous les sens, dont les « ébranlements ont le plus de durée. Ce sens peut « être regardé comme une continuation du sens « interne. »

C'est cette analogie entre les propriétés de la vue et celles de l'imagination, qui donne à ce sens son caractère de prééminence dans l'organisation humaine.

On voit combien ceci s'accorde avec nos observations précédentes. Tous les sens ont la faculté de conserver plus ou moins les impressions des causes externes, mais l'œil bien plus que tous les autres, et le cerveau où réside le sens interne de l'animal a éminemment cette propriété. Par là s'expliquent toutes les actions des animaux, tout ce qui se passe dans leur intérieur ; par là aussi, nous nous assurons de ce qu'il y a de commun entre l'animal et l'homme, et de la différence essentielle et infinie qui sépare ces deux natures.

« Les sens relatifs à l'appétit, l'odorat, le goût, sont plus parfaits et bien plus tôt développés dans l'animal. Pour l'homme, ce sont les sens relatifs à la connaissance, la vue, le toucher et l'ouïe, qui ont la supériorité d'organisation et de perfectionnement. »

« Mais l'excellence des sens et la perfection même qu'ils peuvent acquérir, n'ont des effets bien sensibles que dans l'animal; il nous paraîtra d'autant plus actif et plus intelligent, que ses sens sont plus perfectionnés. »

« L'homme au contraire n'en est pas plus raisonnable, pas plus spirituel pour avoir beaucoup exercé ses yeux et son oreille..... C'est que l'âme de l'homme est comme un sens supérieur spirituel entièrement différent, par son essence et par son action, de tous les organes extérieurs. »

Tout ce qui dans l'homme ne peut être circonscrit dans les limites du sens interne matériel rentre donc nécessairement dans la sphère d'activité de ce sens spirituel. Ces deux puissances sont séparées ainsi par une ligne de démarcation que l'observation des faits des deux natures peut seule traverser.

Si l'animal acquiert en si peu de temps toutes ses facultés, c'est qu'elles sont toutes relatives à l'appétit, principe unique des déterminations animales.

Pour l'homme, l'appétit est faible ou subordonné; il influe bien moins que la connaissance sur les mouvements extérieurs.

« Tout concourt à prouver, en effet, que, même dans le physique, l'homme est conduit par un principe supérieur aux appétits qui remuent l'animal. S'il y a du doute sur ce sujet, c'est que nous ne

concevons pas bien comment l'appétit seul peut produire dans l'animal des effets si semblables à ceux que produit chez nous la connaissance ; mais il n'est pas impossible de faire disparaître toute incertitude à cet égard et même d'arriver à la conviction, en distinguant en nous-mêmes ce que nous faisons en vertu de la connaissance, de ce que nous ne faisons que par la force de l'appétit. »

C'est bien, en effet, le sens intime qui nous fournit ici le propre *criterium* de la certitude. Buffon, qui le reconnaît expressément dans plusieurs endroits de cet excellent Discours *sur la nature des animaux*, perd de vue ce *criterium* lorsqu'il se livre aux explications mécaniques des actes ou des mouvements déterminés par l'appétit ou les passions animales. C'est par ce côté aussi qu'il prête le flanc aux critiques de Condillac, qui en a lui-même encouru de plus graves en méconnaissant tous les faits caractéristiques de la nature humaine, qu'il assimile à l'animal.

Nous pouvons consentir, en effet, à ignorer éternellement ce qui se passe dans le cerveau et dans le sens matériel de l'être sensitif, quand il est déterminé à avancer pour atteindre, ou à reculer pour éviter un objet de sensations agréables ou pénibles, favorables ou contraires à son existence ; il nous suffit de savoir et de sentir en nous-mêmes que, dans tous les cas où la sensation de plaisir ou de

douleur est le principe exclusif de l'action ou du mouvement animal, l'être sensitif est déterminé et ne se détermine pas, entraîné qu'il est par l'organisme et à son insu. Jusque là donc, il n'est pas une personne, mais un animal. Le fait est évident par lui-même; l'incertitude ne roule que sur les explications mécaniques inutiles au fond pour assigner la part de l'homme et de l'animal, de la liberté et de la nécessité, du moi et du non-moi.

« Les animaux, se demande notre auteur, n'ont-ils donc aucune connaissance? Faut-il leur ôter même le sentiment, la conscience de leur existence? »

Loin de là, Buffon accorde tout aux animaux, à l'exception de la pensée et de la réflexion. Ils ont le sentiment même plus exquis que nous ne l'avons, témoin l'excellence de leurs sens relatifs à l'appétit, la répugnance naturelle et immuable pour certaines choses, leur attrait pour d'autres et l'ardeur avec laquelle ils s'y portent. Les animaux ont, comme nous, de la douleur et du plaisir; ils ne connaissent pas le bien et le mal, mais ils le sentent; ce qui leur est agréable est bon, ce qui leur est désagréable est mauvais. L'un et l'autre ne sont que des rapports convenables ou contraires à leur nature et à leur organisation.

Il aurait fallu dire de même que les animaux ne savent pas qu'ils existent, mais le sentent, et que

ce sentiment simple, immédiat, n'est autre que la vie elle-même. Ne dites donc pas que l'animal a la conscience de son existence actuelle, quoiqu'il n'ait pas celle de son existence passée; qu'il perçoit une sensation actuelle, quoiqu'il n'ait pas comme nous la faculté de comparer, seule puissance qui produit les idées; que c'est là uniquement ce qui manque à l'animal pour être une personnalité identique comme nous.

« La conscience de son existence, dit, en effet, « Buffon, ce sentiment intime qui constitue le moi, « est composé, chez nous, du sentiment de notre « existence actuelle et du souvenir de notre exis- « tence passée. » C'est par la comparaison des deux sensations que nous avons la connaissance ou l'idée du moi.

Le naturaliste a tourné ici autour du fait primitif de conscience sans apercevoir où il est; mais peu de métaphysiciens ont le droit de lui en faire un reproche; car aucun ne s'est plus approché, à mon avis, du véritable principe de la science de l'homme.

Il lui a manqué de reconnaître qu'avant la comparaison et le jugement, est le premier de tous les jugements de fait, celui qui pose, en donnant un sens à ce mot *est*, un sujet distinct de l'attribut, une force distincte de son produit aperçu ou senti simultanément avec elle.

Il n'y a de comparaison possible que sous la con-

dition de ce premier jugement simple, indivisible, de la première détermination active, du premier sentiment de vouloir, principe nécessaire antérieurement à toute comparaison ou idée comparée; faute de l'avoir reconnue, Buffon n'a pu asseoir la science de l'homme moral sur sa véritable base et déterminer exactement le point qui sépare la psychologie humaine de la psychologie animale.

Mais, si la division qu'il établit entre les deux natures est incomplète en principe, du moins elle n'a rien que de vrai en résultat, rien qui contrarie les faits de conscience et blesse le sentiment de notre dignité.

« La puissance de réfléchir ayant été refusée aux animaux, ils ne peuvent former d'idées; par conséquent, leur conscience d'existence est moins sûre, moins étendue que la nôtre. »

Une conscience qui n'est pas sûre, qui admet des degrés, n'est pas le fait intérieur ainsi que nous l'appelons. Buffon s'est embarrassé ici dans la langue psychologique, et c'est moins sa faute que celle de la langue elle-même ou de ceux qui en ont fait ou si mal interprété la grammaire.

Aussi ce que ce savant auteur pensait au fond sur ce sujet vaut mieux que ce qu'il dit.

Tout le morceau qui suit, en effet, est parfaitement d'accord avec les faits de la nature animale, tels que j'ai cru à mon tour pouvoir les spécifier ou

les caractériser à part le moi ou la personne humaine.

En écartant cette inexactitude de langage qui annonce un premier défaut d'analyse, l'auteur me semble entrer dans le véritable principe de la distinction des sens internes, en déniant aux animaux l'esprit, l'entendement, et la mémoire ou la réminiscence, qui supposent nécessairement le moi. Nous verrons plus tard combien sa doctrine est fondée.

Sur ces points essentiels de doctrine et particulièrement sur ce qui a trait à la mémoire considérée comme le caractère essentiel de l'intelligence humaine, je ne pourrais exposer les idées de Buffon, et m'en déclarer le défenseur qu'en exposant et défendant mes propres idées ; il y a analogie complète. On aura assez d'occasions plus tard de vérifier l'analogie.

Quant à ce qui concerne l'homme double de Buffon, il est présent à chaque page de mes ouvrages, comme il ne peut cesser de l'être à la conscience.

« L'homme intérieur est double, il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action. L'âme, ce principe spirituel, ce principe de toute connaissance, est toujours en opposition avec cet autre principe animal et purement matériel : le premier est une lumière pure

qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salutaire dont émanent la science, la raison, la sagesse; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que par la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs. »

Cette partie du Discours sur la nature des animaux me semble plus éloquente encore que philosophique, plus riche de couleurs que d'idées vraies et positives sur les principes de notre nature morale. Pour y entrer plus profondément, passons maintenant à une source plus haute; interrogeons un philosophe qui apprend à l'homme comment il conçoit Dieu et lui-même; demandons-lui ce que l'homme doit penser de cette nature animale qui fait partie de la sienne, et qui ne la constitue pas; car si elle la constituait, l'homme ne connaîtrait pas, ne jugerait pas l'animal.

Dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ouvrage trop peu connu, et trop peu médité par ceux qui s'occupent des matières philosophiques, notre grand Bossuet a considéré de la hauteur de son génie, cette question des facultés animales.

Il a cherché à l'éclairer de cette lumière qui seule luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne sauraient comprendre.

Le dernier chapitre de l'ouvrage a pour titre: *De la différence entre l'homme et la bête.*

Bossuet y examine pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux; il montre que les animaux n'apprennent rien véritablement de l'homme qui les dresse et les façonne.

Il résulte clairement de tout ce chapitre qu'on peut raisonnablement attribuer aux animaux les facultés sensitives, les passions qui sont en nous, comme tenant au corps, sans leur attribuer la pensée, l'intelligence et l'activité constitutives d'une nature plus haute.

« L'âme attachée à la vie sensuelle par où elle « commence, est par là captive du corps et des ob- « jets corporels, d'où lui viennent les voluptés et « les douleurs. — Elle croit n'avoir à chercher ni à « éviter que les corps, elle ne pense, pour ainsi dire, « que corps, et se mêlant tout à fait avec ce corps « qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distin- « guer. Enfin, elle s'oublie et se méconnaît elle- « même.

« Cette ressemblance des actions des bêtes aux « actions humaines, trompe les hommes; ils veulent « à quelque prix que ce soit que les animaux rai- « sonnent, et tout ce qu'ils peuvent accorder à la « nature humaine, c'est d'avoir peut-être un peu « plus de raisonnement.

« Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous « en avons de plus, ne sert qu'à nous inquiéter et « qu'à nous rendre plus malheureux. Ils s'estime-

« raient plus tranquilles et plus heureux s'ils étaient « comme les bêtes. »

« C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens, et cela même les lie au corps, d'où dépendent les sensations. Ils voudraient se persuader qu'ils ne sont que corps, et ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusqu'à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusqu'aux animaux et de pouvoir vivre comme eux.

« Tous les raisonnements qu'on fait en faveur des animaux se réduisent à deux dont le premier, est: les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc, ils raisonnent comme l'homme. Le second est : les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes que dans la plupart de leurs actions; donc, ils agissent par le même principe intérieur, et ils ont du raisonnement. »

« Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la convenance. L'un convient non seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans l'univers; l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelligence.

« Il y a une raison qui subordonne les causes les unes aux autres, et cette raison fait que le plus

grand poids emporte le moindre, qu'une pierre enfonce dans l'eau plutôt que du bois ; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre, et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites et qui les a ordonnées. »

« Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison parce qu'ils prennent pour se nourrir et se bien porter les moyens convenables, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion : qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

« En un mot, toute la nature est pleine de convenances et de disconvenances, de proportions et de disproportions, selon lesquelles les choses ou s'ajustent ensemble ou se repoussent l'une l'autre. Ce qui montre en effet que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent. »

« Nous voyons les animaux émus comme nous par certains objets, où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convenables. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps qui n'agissent point comme touchés de cer-

tains objets, mais comme des simples causes naturelles, dont l'effet ne dépend pas de la connaissance. »

« Mais il faudrait considérer que ces objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables. »

« Car, qu'est-ce que les objets, si ce n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au dedans du cerveau les moindres agitations du dehors? Nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférants sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, et ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau, et par une impression aussi réelle. »

« Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes. »

« Cette considération nous fera remarquer dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels; secondement, les sensations qui suivent immédiatement ces impressions; troisièmement, le raisonnement que nous faisons sur ces objets, et le choix que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre. »

« Les deux premières choses se font en nous, avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire de raisonner. Notre chair a été percée et nous avons senti de la douleur avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres objets. Mais quoique notre raison ne se mêle pas dans ces deux choses, c'est-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après, ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement, par la raison supérieure qui gouverne tout. »

« Qu'ainsi ne soit, nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille, en un mot de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans, nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi. »

« Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut, pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir selon le besoin. »

« De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère et plus vites dans la crainte, chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous. »

« En général, quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir; quand,

en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec ces corps qui nous environnent de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés, tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre. »

« Il faut donc penser que les actions qui dépendent des objets et de la distribution des organes, s'achèveraient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avait plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps et qui devait présider à ses mouvements. »

« Il a fallu pour cela que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvements corporels, et aussi les laisser aller quand il faudrait. »

« C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps, tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits et prêt à lâcher le coup. »

« Otez le raisonnement, c'est-à-dire ôtez l'obstacle, l'objet nous entraînera et nous déterminera à frapper. »

« Il en serait de même de tous les autres mouvements, si la partie raisonnable ne se servait pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps. »

« Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte et achève le mouvement. »

« Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mouvoir le corps plus industrieusement qu'il ne ferait de lui-même ; mais il y a aussi des mouvements prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes et où la réflexion deviendrait embarrassante. »

« Ce sont de tels mouvements qu'il faut donner aux animaux, et ce qui fait, qu'en beaucoup de choses, ils agissent plus sûrement, ils adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas ; c'est-à-dire, qu'ils n'agissent pas par une raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr. »

« Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans les mouvements les plus brusques ; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance et qu'ils la choisissent. »

« L'âme, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions et demeure libre et maîtresse des objets et d'elle-même. Ainsi, elle s'attache à ce qui lui plaît, et considère ce qu'elle veut pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose. »

« Cette liberté va si loin, que l'âme s'y abandon-

nant sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit, et ainsi parmi les mouvements qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes. »

« De là sont nées mille inventions. Les lois, les instructions, les récompenses, les châtiments et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée. »

« Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte; c'est pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent à la corde qu'on veut monter sur un certain ton. Mais les blâmer ou se fâcher contre eux c'est comme quand, de colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

« Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale; et c'est pourquoi les passions, dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie; mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés.

« Joint que l'âme, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force qu'elle

en empêche l'effet. Ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison. Car partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvements y font et peuvent tout, et ainsi la raison n'y peut pas être.

« Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué, que l'homme est tellement maître de son corps qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids; mais se déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps, et parmi tous les animaux l'homme est le seul où se trouve ce principe.

« La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume.

« C'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujetti de lui-même.

« Ce qui fait raisonner l'homme n'est pas l'arrangement des organes, c'est un rayon et une image de l'esprit divin, c'est une impression non point des objets mais des vérités éternelles qui résident en Dieu comme dans leur source : de sorte que de vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

« Et il n'y a rien assurément de plus mauvais sens que de conclure, qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car, sous les mêmes apparences, il a pu cacher divers trésors, et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

« Ce n'est pas, en effet, par la nature ou par l'arrangement de nos organes que nous connaissons notre raisonnement. Nous le connaissons par expérience, en ce que nous nous sentons capables de réflexion; nous connaissons un pareil talent dans les hommes, nos semblables, parce que nous voyons, par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous; et comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement. . . . .

« Après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien

que Dieu ait mis quelque chose en elles pour les faire agir convenablement comme elles font et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct; mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entend pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

« Le mot d'instinct, en général, signifie impulsion. Il est opposé à choix, et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

« Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

« La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment; la seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges et autres machines. Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car, quoique Diogène le cynique eût dit, au rapport de Plutarque, que les bêtes ne sentaient pas à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avait point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol a enseigné la même doctrine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paraît, de qui que ce soit. Mais, depuis peu, M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

« La première opinion qui donne le sentiment pour instinct remarque : 1° que notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable; elle remarque, 2° que puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes on peut les séparer entièrement, c'est-à-dire, que comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura de purement sensitives, comme sont les bêtes.

« Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire non seulement le corps et les organes mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles et qui est dominé par les objets.

« Mais, comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes, et, en un mot, ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

« Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct dans cette opinion; car en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, les appétits ou les aversions qui les suivent; car tout cela ne dépend point du raisonnement.

« L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur que la nature aura atta-

chés en eux comme en nous, à certains objets et aux impressions qu'ils font dans le corps.

« Et il semble que le poëte ait voulu expliquer cela lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur.

« Ce sera donc par le plaisir et la douleur que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est préposées, car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

« A ces appétits seront jointes par un ordre de la nature les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner ; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, et avant toute réflexion, notre main du feu.

« Et si la nature a pu attacher les mouvements extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux, dont nous venons de parler.

« Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paraît d'autant plus vraisemblable qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine en lui réservant le raisonnement.

« Saint Thomas et les autres docteurs de l'école

ne croient pas que l'âme soit spirituelle précisément pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

« Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

« Spirituel, c'est immatériel; et saint Thomas appelle immatériel ce qui, non seulement n'est pas matière, mais qui, de soi, est indépendant de la matière.

« Cela même, selon lui, est intellectuel; il n'y a que l'intelligence qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

« Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle que l'opération intellectuelle. Les opérations sensitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout à fait assujetties à la matière et au corps. Elles servent la partie spirituelle, mais elles ne sont pas spirituelles, et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom.

« Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable qu'ils appellent νοῦς, *mens*, en notre langue, esprit, intelligence; l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable.

« Ce que les philosophes païens ont appelé νοῦς, *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi

les Saints Pères ont donné le nom de spirituel, en sorte que dans leur langage nature spirituelle et nature intellectuelle, c'est la même chose.

« Ainsi, le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent.

« La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

« Tout ce qui n'est point intellectuel n'est ni l'image de Dieu ni capable de Dieu. Dès là il n'est pas spirituel.

« De cette sorte l'intellectuel et le spirituel, c'est même chose.

« Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς et de *mens* que celui d'esprit.

« En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donnée dans l'écriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles, sont les intellectuelles. »

« C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu le père de tous les esprits, c'est-à-dire de toutes les créatures intellectuelles, capables de s'unir à lui.

« *Dieu est Esprit,* dit Notre Seigneur, *et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité,*

c'est-à-dire, que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

« Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

« Quand l'apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel, il distingue celui qui agit par les sens d'avec celui qui agit par l'entendement et s'unit à Dieu.

« Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive, que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

« Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes, ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels et aux dispositions corporelles. Ainsi, la spiritualité commence en l'homme où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps, et non seulement à s'élever au dessus, mais encore à le dominer, à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

« Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles, en nous-mêmes, quoi-

qu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

« De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations et une âme qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit, ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne qui n'est pas un corps parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

« Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immortalité, car, encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparement parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. Il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde aux Platoniciens, que d'avoir égalé l'âme des bêtes où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusqu'à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusqu'à Dieu même. »

Quoique Bossuet expose avec impartialité, en terminant, l'opinion de Descartes sur le mécanisme des

animaux, sans l'attaquer ouvertement, on peut sans crainte citer cette grande autorité à l'appui de l'opinion qui attribue aux animaux et par conséquent à l'homme, en tant qu'animal, une véritable sensibilité ou capacité purement réceptive d'impressions simples du plaisir ou de la douleur, sans mélange de pensée, ou de conscience du moi.

D'où il suit qu'il faut aller chercher hors de la sensation, hors de tout ce qui est passion animale, le vrai principe de l'intelligence ou l'organe de la connaissance humaine.

PROLÉGOMÈNES

PSYCHOLOGIQUES

PROLÉGOMÈNES

PSYCHOLOGIQUES

Deux distinctions essentielles se présentent à l'entrée de la science, comme la clef de toute vraie théorie psychologique, sans lesquelles on confond tout et on ne comprend rien, rien en effet, ni à l'esprit, ni à la matière, ni le monde intérieur ni le monde extérieur, ni l'homme, ni la nature, ni la liberté ou la prévoyance de l'esprit, qui se détermine et se conduit elle-même, ni la nécessité aveugle qui domine et entraîne le corps, ou tout ce qui appartient au corps et qui en vient.

La première de ces distinctions n'est pas, comme on dit, celle des deux substances de l'âme et du corps; car cette distinction ne saurait être entendue par elle-même. Elle est hors de la portée de l'esprit humain, et c'est en commençant par elle ou en la prenant pour principe que l'on ouvre la porte aux

plus absurdes et monstrueux systèmes et à toutes les illusions des unitaires, spiritualistes ou matérialistes; illusions séduisantes par la simplicité, l'ordre et l'enchaînement logique dont les revêtent des esprits forts, armés de toute la puissance du raisonnement.

Il s'agit avant tout d'une distinction de fait, qui se constate ou se justifie par l'expérience immédiate du sens intime; savoir celle qui a lieu dans toute sensation, perception, idée, pensée, modification ou opération de l'âme (comme on voudra l'appeler), entre le sentiment ou la conscience de la personnalité du moi identique et toute impression venue du dehors, mode accidentel et variable qui vient s'unir à ce sentiment du moi sans jamais s'y confondre.

« Je puis poser en fait, dit Kant dans sa *Critique* (exposition par Kin Ker, page 97), que, malgré le concours perpétuel et varié de mes perceptions, le moi reste toujours moi; mais cette ipséité du sujet dont la conscience accompagne toutes mes perceptions, ne regarde point la perception de mon âme comme objet, comme être ou substance, c'est-à-dire comme mon âme est en elle-même et indépendamment de cette ipséité. L'analyse la plus subtile de la conscience de nous-mêmes, dans l'acte de la pensée ou du sentiment intime qui nous dit que c'est nous qui pensons, qui sentons ou agissons, ne saurait jeter

le moindre jour sur la connaissance de nous-mêmes comme objets, ou comme êtres pensants ou agissants hors de la pensée ou de l'action. La difficulté est réelle et c'est là que tient tout le nœud du problème de la philosophie : savoir, si le fait primitif de conscience ou de l'existence du moi renferme ou non la notion de l'être absolu; ou si cette notion peut se joindre dans le temps, à l'aperception du moi, et à quel titre? Est-ce au moyen de l'expérience répétée; ou, ce qui reviendrait à peu près au même, par l'exercice de quelque faculté de notre âme, autre que l'aperception, comme la mémoire ou réminiscence, la raison ou le raisonnement, etc.? »

Peut-être que ces questions paraîtront moins insolubles, si l'on considère que dans le point de vue réel, où Leibnitz se trouve heureusement placé, les êtres sont des forces, et les forces sont les seuls êtres réels; qu'ainsi le sentiment primitif du moi n'est autre que celui d'une force libre, qui agit ou commence le mouvement par ses propres déterminations.

Si notre âme n'est qu'une force, qu'une cause d'action, ayant le sentiment d'elle-même, en tant qu'elle agit, il est vrai de dire qu'elle se connaît elle-

même par conscience d'une manière adéquate, ou qu'elle sait tout ce qu'elle est. C'est là même une raison de penser qu'il y a dualité de substance en nous.

On demande pourquoi ou comment le fait de conscience se rattache primitivement et exclusivement à l'effort voulu; comment on peut s'assurer ou prouver que la conscience ne se joint pas immédiatement à toute sensation ou impression reçue (quelconque); pourquoi elle s'attacherait exclusivement et nécessairement à un mode produit par la force de l'âme, ou que le moi s'attribue comme un effet dont il est cause.

Je réponds que la distinction du moi et des sensations ou impressions passives, que le moi sent ou perçoit, comme hors de lui, sans se les attribuer ou approprier en qualité de sujet ni de cause, cette distinction, dis-je, première et fondamentale, étant établie et conçue comme il faut, dans son véritable point de vue, celui de la conscience, il en résulte qu'il n'y a que deux manières possibles de l'établir ou de la motiver.

1° On peut, en parlant de la notion de substance, dire que cette âme a en elle ou dans sa nature, indépendamment de toute impression reçue, le

conscium sui, ou le sentiment de son être, et qu'elle ne saurait en être dépouillée sans être par là même anéantie comme substance. Cela posé, il est tout simple que ce *conscium*, ce sentiment fondamental de son être propre, qui n'abandonne jamais l'âme, se joigne nécessairement et sans aucune exception à toute modification ou impression adventice, reçue du dehors ou produite par l'âme; et c'est tout à fait gratuitement qu'on supposerait que le fait de conscience réside primitivement et exclusivement dans l'effort, considéré isolément ou avec une sensation musculaire à laquelle il se trouve indivisiblement lié, dans la conscience, par la relation de cause et d'effet.

On est toujours fondé, dans cette hypothèse, à demander pourquoi une sensation quelconque, même passive, n'est pas aussi nécessairement indivisible de la conscience; et comme on ne peut concevoir de modification hors de la substance, on ne saurait admettre de sensation ou de modification de l'âme, séparée de sa substance, ou, ce qui revient au même, séparée du sentiment fondamental que l'âme a de son être.

Tel est le point de vue objectif ou ontologique, qui diffère essentiellement de celui de la conscience ou des faits primitifs.

2° Si l'on ne sort pas de ces faits, on reconnaîtra d'abord qu'il y a des impressions reçues et des af-

fections ou des images dans l'être sensitif, sans moi, sans conscience, et, à plus forte raison, sans aucun sentiment de l'être de l'âme.

Pour que la conscience ou le moi se joigne primitivement à une impression adventice, il faut que ce moi existe en lui-même, à moins qu'on ne suppose que son existence est absolue et qu'elle n'est pas autre que celle de l'âme substance qui a un sentiment radical de son être par cela seul qu'elle est un être; à moins qu'on ne s'obstine, dis-je, à rester dans le point de vue ontologique, il faut chercher une origine à la personnalité ou au sentiment du moi distingué ou non de celui de l'être.

Or, d'un côté, toute sensation passive adventice peut ou être accompagnée du sentiment du moi ou en être séparée; donc elle n'entre pas essentiellement dans le fait de conscience. D'un autre côté, il ne peut y avoir de mode actif quelconque ou d'action volontaire qui ne renferme indivisiblement et invariablement le sentiment du moi. Le moi n'est nécessairement présent à lui-même qu'en tant qu'il agit et dans ce qu'il opère actuellement. Or l'effort est le plus simple et le premier de ces modes actifs: donc c'est en lui qu'est l'origine exclusive de la personnalité ou le fait premier de conscience que nous cherchons, etc...

L'individualité pure n'est pas une manière d'exister, dit l'abbé de Lignac.

Le sens de cette individualité n'est donc pas non plus une manière d'exister; car, comme je ne puis sentir mon existence hors de ma substance, qui est ou qui existe, le sentiment identique et permanent que j'ai de mon individualité est le sentiment de mon être lui-même, et non celui d'une manière d'être ou d'une modification de mon être, etc.

Autrement toute l'énergie du sens intime se trouverait réduite à une pure abstraction impossible, savoir, à sentir l'existence hors de la substance qui existe, ou la modification sans la substance, etc.

Ce raisonnement de Lignac se fonde tout entier sur la confusion qui se fait ordinairement des notions ou croyances ontologiques de la raison avec les phénomènes psychologiques de la sensibilité.

Il est vrai de dire que nulle modification ne peut être conçue ou crue hors de la substance, qui est l'objet réel de la croyance, le sujet nécessaire de toute affirmation, de tout jugement absolu. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en restant dans les limites du fait primitif de conscience, le moi, qui se sait actuellement comme distinct et séparé de toute modification adventice, a le sentiment primitif de son individualité, qui diffère, *toto genere*, de celui de la substance qui existe et qui peut être considéré aussi comme étant originairement hors de la substance qui existe.

Ce n'est pas là une pure précision abstraite, mais

une distinction réelle, un partage naturel entre les domaines de deux facultés ou moyens de connaître que l'on confond toujours, parce qu'elles s'exercent toujours ensemble, mais qui n'ont pas réellement le même objet; pas plus que l'objet du toucher n'est identique avec celui de la vue, quoique l'habitude de voir et de toucher en même temps nous les fasse confondre, etc.

Quand j'affirme quelque chose de mon âme substance, je l'affirme d'un être qui n'est pas moi, pas plus que ne l'est un objet étranger quelconque. C'est ainsi que j'étends la durée, la force de l'âme, à des temps, à des lieux où je n'étais pas et ne puis être comme moi qui se sente ou se sache être.

Quand je parle de moi, je sais très-clairement que je ne parle d'aucun autre.

L'aperception de notre existence individuelle ne peut avoir pour cause ou pour mobile nécessaire aucune sensation adventice ou objet étranger au moi.

Supposez que j'aie deux perceptions en même temps, celles de l'odeur et de la couleur d'une violette. Si je ne me sens exister que par ces sensations adventices, comme c'est le même moi qui éprouve à la fois les deux sensations et qui les distingue, je demande comment il peut se faire que l'odeur perçoive la couleur en la distinguant d'elle-même, *et vice versâ*, etc.

« Quelle est celle des deux perceptions qui peut

m'apprendre que je suis un même sujet qui éprouve deux manières d'être? Si l'on convient que ce n'est pas l'une plutôt que l'autre, on devra croire que ce n'est aussi ni l'une ni l'autre, mais que toutes deux sont des modes, des faces de l'individualité, où elles sont comprises sous la même unité de cognition, etc. » (LIGNAC).

Je trouve ici une difficulté très-réelle, pour concevoir nettement le vrai sujet d'attribution des modifications adventices diverses sans sortir du fait de conscience.

Le moi ne commence à exister pour lui-même qu'à l'exercice de la libre activité, ou dans l'effort voulu auquel correspond une sensation particulière, *sui generis*, liée à cet effort comme l'effet à sa cause. Le moi est tout entier et indivisiblement dans ce rapport de la cause agissante à l'effet produit. La cause se sent ou s'aperçoit elle-même dans l'effort qui n'est lui-même senti ou aperçu dans le fait de conscience que par la sensation musculaire qu'il produit.

Le moi présent à lui-même dans l'effort est le véritable et l'unique sujet d'attribution de tous les autres produits immédiats de la même activité libre; produits qui sont le fond même de la conscience. Le moi s'attribue la sensation musculaire comme effet dont il est cause; mais il aperçoit cet effet comme distinct de lui-même, au fond de la

conscience, et il réside seul et exclusivement dans le vouloir ou l'effort.

On ne peut pas dire que ce soit le moi phénoménal qui éprouve la sensation musculaire, pas plus que ce n'est lui qui est le véritable sujet de toutes les sensations adventices, dans chaque sensation de conscience. Ce n'est pas le sentiment d'effort qui sent telle autre sensation quelconque, pas plus que l'odeur ne sent la couleur. Mais toutes les modifications adventices s'unissent de différentes manières avec le sentiment du moi, et deviennent, par cet intermédiaire unique, des faits de conscience.

L'âme ne se sent exister que par l'effort, qui est son mode fondamental, et il faut qu'elle se sente exister pour avoir une perception distincte quelconque. Mais ce n'est qu'en concevant cette âme substance sous une notion ontologique et par une croyance nécessaire, que nous pouvons concevoir, je ne dis pas sentir, plusieurs modifications adventices réunies dans la même unité de conscience ou de cognition. De plus, nous ne saurions admettre phénoménalement cette unité de conscience et de cognition, puisque le moi lui-même n'étant que le mode fondamental de l'âme, ce mode, distinct et séparé de la substance, ne peut être dit sujet d'attribution d'aucun autre mode accidentel (1).

(1) Ceci s'accorde bien avec le point de vue moral des Stoïciens. L'esprit qui nous sert de guide (le vrai *moi*), n'éprouve jamais de

L'âme dans un certain état peut avoir le sentiment d'elle-même et ne pas l'avoir dans un autre état. L'état dans lequel elle a le sentiment de son individualité ne change rien à la substance elle-même et n'est pas une création nouvelle; il n'est pas besoin de recourir à une puissance supérieure, autre que celle qui fait passer l'âme d'une modification à l'autre.

Lorsque je dis que je vois le soleil, je dis que je perçois la cause ou l'objet réel d'une intuition phénoménique, immédiatement présente à mon âme et qui est une de ses modifications. De même quand je dis que mon âme a le sentiment d'elle-même ou de son être, dans le déploiement de sa libre activité, je ne puis signifier autre chose sinon que je conçois ou crois l'être absolu du sujet ou de la cause de l'effort actuel, qui constitue le moi et que j'aperçois immédiatement comme identique avec moi. L'effort senti est donc le sujet immédiat de l'aperception interne, dont l'âme est le sujet absolu ou

trouble ni d'affection dans son fond; il n'a point de passions; donc il ne peut être agité (Marc-Aurèle, ch. 2 à 9); l'âme sensitive n'est pas moi; l'âme pensante est le moi virtuel.

La seule chose qui puisse être dite nous appartenir en propre et que nous puissions offrir à Dieu, de qui nous tenons tout, c'est le moi; la volonté libre, dont nous pouvons faire abnégation en Dieu, présent à l'âme. C'est le seul sacrifice méritoire; tout le reste ne nous appartenant pas, nous ne pouvons l'offrir: seulement nous pouvons accepter ce qui nous vient, et cette acceptation est encore un sacrifice de la volonté.

médiatement conçu ou cru, de même que l'intuition est l'objet immédiat de la perception externe, dont une substance matérielle est l'objet médiatement conçu ou cru exister absolument.

Le moi s'aperçoit lui-même dans l'effort, et il perçoit avec lui un mode dont il est cause. Si la croyance à l'être, sujet absolu de l'effort et de la modification, n'entre pas nécessairement dans cette première aperception interne, il faut montrer comment elle en est déduite ou induite.

Le moi, pleinement constitué dans l'aperception interne immédiate, perçoit immédiatement une intuition phénoménique. L'idée de l'objet réel ou de la cause absolue de cette intuition passe de la conscience au dehors, du sujet à l'objet; et l'être de l'âme immédiatement affirmé est aperçu ou cru de l'intuition phénoménique.

Toute science proprement dite de nous-mêmes roule exclusivement sur les phénomènes qui s'y rapportent, sur les faits de conscience, sur le moi, qui est le primitif ou le principe de toute la science.

Au-dessous est le principe de la vie (un ou plusieurs), la sensibilité animale dans tous ses degrés;

première métamorphose de la nature morte (s'il en existe réellement) en organisation vivante.

Relativement à la diffusion de ce principe de vie, au degré de clarté ou d'activité qu'il prend, ou qu'il est susceptible de prendre dans les différentes espèces d'êtres organisés, par des causes ou des circonstances inconnues et impossibles à déterminer, je conçois que toutes nos classifications artificielles, et que cette échelle des êtres formée par les naturalistes pour s'élever régulièrement du zoophyte à l'homme, considéré comme être vivant et sensible, n'est peut-être qu'une hypothèse fondée sur les observations les plus superficielles et les plus incomplètes.

Mais, en admettant la réalité de cette échelle dans la nature organisée et animée, toujours faut-il convenir qu'il ne paraît pas y avoir de passage possible entre le dernier des végétaux qui a vie et le minéral le plus parfait, entre l'être qui se forme et se développe entièrement par une vraie intussusception, et celui qui est soumis aux lois générales de l'attraction, de l'agrégation ou de l'affinité. Je ne sais si le saut pourra jamais être évité en ce point.

Quoi qu'il en soit, il me paraît impossible de considérer le commencement de la première métamorphose comme un degré supérieur de perfectionnement ou d'élaboration de la matière brute, de même que la troisième métamorphose est un degré de perfectionnement de la seconde. Tout ce qu'on pourrait

croire, c'est que, comme le principe de vie ne vient s'unir à la matière que lorsqu'elle se trouve dans un certain état d'élaboration avancée, ou qu'elle remplit d'elle-même certaines conditions qu'il est impossible de déterminer, ainsi cet autre principe de vie supérieur et divin qui effectue la troisième métamorphose, suppose nécessairement certaines conditions remplies de la part de l'âme dans l'état de personne libre et active; et c'est ici encore qu'il faut considérer comme des produits de l'art logique ou de l'imagination ces classifications ou échelles dans lesquelles on prétendrait ranger les divers êtres libres, comme s'élevant progressivement depuis le degré le plus obscur de personnalité jusqu'à cette force ou hauteur d'intelligence ou d'inspiration qui nous offre dans tel homme un véritable reflet de l'esprit divin. Quoiqu'il puisse y avoir des conditions organiques qui déterminent ce passage ou le rendent possible, il m'est impossible de dire en quoi elles consistent, ni ce qui fait que parmi plusieurs êtres de la même espèce, ayant une moralité de même nature, un si petit nombre s'élève de la seconde métamorphose à la troisième, ou reçoit ce souffle divin; pourquoi, entre tant d'appelés, il y a si peu d'élus. Mais du moins savons-nous qu'il faut être appelé, qu'il faut avoir mérité. Quoique nous ne soyons pas en droit d'affirmer que cette vocation soit nécessairement liée à telles formes d'organisation matérielle (les

mêmes qui servent de type aux classifications des naturalistes), quoique nous éprouvions même que cette organisation ou forme de corps humain, loin d'être un moyen, est plutôt un obstacle à cette excursion des âmes humaines au delà des limites où elles se trouvent généralement resserrées dans le mode actuel d'existence; il n'en est pas moins raisonnable de penser que ces âmes humaines, aptes à recevoir, dans certains états, cet esprit divin qui souffle où il veut, doivent nécessairement être liées à cette forme d'organisation actuelle, qui est pour elles une condition première et nécessaire de réceptivité comme de mérite, en sorte que là où nous ne trouvons pas cette forme, nous induisons, avec une probabilité presque égale à la certitude absolue, qu'il n'y a pas de troisième métamorphose possible, la seconde étant en défaut avec le mérite qui ne convient qu'à une personne libre ou active.... A quel signe, dit-on, reconnaître hors du moi cette liberté? Je réponds : aux actions intentionnées que nous voyons faire aux êtres qui nous ressemblent par les formes, quoique cette ressemblance ne soit pas le signe unique ni même la vraie base du jugement d'induction qui nous fait transporter à de tels êtres une volonté, une libre activité pareille à la nôtre. — Si mon cheval ou mon chien faisait une suite d'actes liés entre eux et déterminés comme les miens, il faudrait bien que j'admisse l'identité du

principe d'action; mais c'est ce qui ne s'est jamais vu.

Sans doute, nous ne pouvons pas affirmer que la volonté libre et éclairée ne puisse être et ne soit actuellement liée qu'à un seul type ou à l'organisation humaine exclusivement; mais nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'il en soit autrement; tous les faits d'observation sont contraires, et les raisons *à priori* sont en défaut.

Sans doute encore mon âme se sent souvent empêchée dans ses libres excursions vers une sphère supérieure, par ce type d'organisation matérielle à qui elle est unie; mais l'obstacle tient-il véritablement à cette cause ou à la présence d'une organisation quelconque? Ne serait-ce pas plutôt à une mauvaise disposition de ce corps? Pouvons-nous dire; au contraire, jusqu'à quel point telle disposition organique du cerveau ou des nerfs peut favoriser les élans de l'âme (ou la troisième métamorphose) et contribuer même à les faire naître? Comment savoir s'il n'y a pas dans la nature ou l'essence même de l'âme et du corps, des incompatibilités aussi absolues entre des pensées ou des sentiments de l'ordre supérieur et l'organisation d'un oiseau, par exemple, ou de tout autre animal, qu'entre la faculté de penser ou de sentir en général et les qualités de la matière?

Sans doute la force réelle (*vis insita*), la volonté (la seule de nos facultés qui emporte avec elle la conscience d'elle-même ou de son action constitutive de la personne), la liberté de monter, de s'arrêter, de descendre même, est une force cachée à tout observateur d'une vie extérieure qui n'est pas la sienne propre; mais l'est-elle plus que cette vie même ou cette force vitale qui, dans certaines formes, manifeste aux yeux du physiologiste les limites qui séparent les corps de la matière brute? N'est-ce pas aussi par certains signes sensibles que nous apprenons à reconnaître une intelligence, une volonté semblable à la nôtre, liée à une organisation pareille avec laquelle aussi nous sympathisons plus intimement?

Nous ne nous donnons pas à nous-mêmes la lumière de raison, la vie morale, pas plus que la vie physique, cet esprit de vie, de vérité qui souffle où il veut, sous certaines conditions de réceptivité qui nous sont parfaitement inconnues. Comme nous ne savons pas dans la nature matérielle organisée le degré où la vie commence ou finit, nous ne savons pas davantage celui où peut s'arrêter l'empire de la force libre qui a la conscience d'elle-même ou de son action.

Mais autant que nous pouvons nous en rapporter à toutes les analogies, à tous les signes matériels qui servent à nous à manifester l'une et l'autre vie, nous

sommes fondés à croire que la sphère des êtres intelligents et libres capables de mérite ou de démérite, ne s'étend pas au-dessous de l'homme, quoiqu'en partant de là elle puisse s'élever par une multitude de degrés jusqu'à l'intelligence et la force suprême de qui tout émane.

Ainsi, en admettant que tout soit vie dans la création, je ne dirai pas qu'il n'y ait qu'ordre de gradation complète et perpétuelle d'un mode de vie à un autre, depuis l'état le plus obscurément rêveur d'une organisation commencée jusqu'à l'état le plus complètement éveillé d'une organisation achevée, etc.

Je pense plutôt qu'il y a là deux natures, deux ou trois forces, chacune *sui generis*, capables d'agir et de se manifester toujours sous certaines conditions de réceptivité, soit isolément, soit combinées, soit qu'il y ait métamorphose ou métempsychose.

Entre une force vivante qui agit sans se connaître et une force libre qui a la connaissance ou la conscience d'elle-même, il y a l'infini.

CRITIQUE

D'UNE OPINION DE CABANIS

SUR LE BONHEUR

CRITIQUE

D'UNE OPINION DE CABANIS

SUR LE BONHEUR

« Le bonheur, dit Cabanis, consiste dans le libre exercice des facultés, dans le sentiment de la force et de l'aisance avec lesquelles on les met en action. »

A cette condition, il n'est guère d'homme moins heureux que moi. L'exercice des facultés que j'ai le plus cultivées et auxquelles je tiens le plus, est toujours en moi plus ou moins pénible, et je n'ai presque jamais le sentiment de force et d'aisance dans leur exercice. — Mais est-ce bien là tout le bonheur de l'homme raisonnable et sage?—D'abord il faut distinguer un état de bonheur absolu, où l'on peut dire que l'homme est d'autant plus heureux qu'il a l'exercice libre de facultés plus nombreuses, plus relevées. Mais comme l'absence de ces facul-

tés n'empêche pas le bien-être d'un homme qui ne les connaît pas ou qui ne les pourrait exercer, on peut dire, et l'expérience le prouve, qu'il peut y avoir un bonheur relatif assez grand pour un être qui n'a aucune de ces facultés dont on dit que le libre exercice constitue le bonheur; et le plus simple sentiment de l'existence rend peut-être plus heureux, en ce sens, l'être passif qui en jouit, que celui à qui la nature et l'habitude font un besoin de l'exercice des plus nobles facultés, etc.

« C'est un besoin général pour la machine vivante de sentir et d'agir » : c'est un besoin pour l'âme d'aimer et d'espérer, d'attendre son bonheur de ce qui est plus haut qu'elle et qui ne tient à rien de sensible. Il est tout à fait faux de dire que le bonheur moral soit un résultat particulier du bien-être physique, ou ne soit que ce même bien-être considéré sous un autre point de vue, etc.

On peut être très-heureux par l'espérance et l'amour, dans un état de mal-être physique et lorsque la machine vivante se trouve le moins bien disposée pour sentir et agir.

En prenant pour vrai tout ce qu'ont écrit Cabanis et les physiologistes de la même école, sur les déterminations de la sensibilité ou l'instinct animal, sur la correspondance des âges, des sexes, des tempéraments, des climats, etc., avec les affections et

les idées ou images, les physiologistes n'auraient jamais décrit qn'une partie de l'homme (l'animal) en traitant ce sujet double comme s'il était simple, *simplex in animalitate.*

Il est bien vrai, et c'est un fait d'expérience intérieure ou de sentiment intime, que nos affections et nos idées prennent à chaque âge, à chaque saison, chaque jour et même à chaque heure, une teinte ou une direction correspondante à certaines variations organiques tout à fait spontanées et sur lesquelles le moi, l'activité du vouloir, n'ont aucune prise immédiate. Ainsi nos goûts sensibles, nos attraits, nos répugnances, non seulement pour les objets des sens, mais encore pour les idées, et les vérités, et les occupations intellectuelles, peuvent varier et se modifier à l'infini, dans des intervalles même assez courts de notre existence. Nous pouvons passer instantanément d'un état d'activité, du zèle le plus animé dans la poursuite d'un but intellectuel et moral, d'un bien à faire, d'une vérité à trouver, à un état d'inertie, de langueur, d'indifférence pour le bien et le beau moral, d'amour passionné pour quelque objet sensible. La révolution organique des âges, des saisons, amène dans plusieurs individus ces sortes de diversions ou de changements de goûts que le physiologiste s'attache à décrire, et dont il étudie avec plus ou moins de succès les circonstances et les conditions organiques. — Mais encore une fois

ce n'est là que l'animal et non point l'homme tout entier; ou, si l'on veut, c'est l'homme tel qu'il serait s'il n'y avait en lui que sensation, principe de vie, sans âme ou esprit (*mens*), sans cette activité du vouloir libre, sans cette lumière qui l'éclaire au dedans, cette parole qui est esprit et vie.

Nous savons en effet tout aussi bien par l'expérience ou le sentiment intime, qu'il y a en nous un autre principe de vie ou d'action que les affections, les passions ou les goûts sensibles, et que ce qui se fait ou se passe en vertu de ce principe supérieur n'est pas sujet aux anomalies ou aux vicissitudes de l'organisme; ainsi nous pouvons persévérer dans le bien moral, alors que toutes nos dispositions sensibles y répugnent, et que nous sommes entraînés en sens inverse; nous faisons encore le bien par devoir, pour obéir à la loi, sans l'aimer, sans être heureux par lui, peut-être même en le haïssant. Nous poursuivons de même un travail intellectuel, quand nos facultés seraient disposées d'une manière contraire. Quelquefois l'aliment intellectuel est repoussé par l'esprit, comme la nourriture physique par tel estomac mal disposé, et pourtant alors la nutrition se fait nonobstant le dégoût ou l'inappétence; nous nous contraignons, non pas à agir, à penser, à travailler avec plaisir, mais à vouloir et à faire avec effort ce que la raison, l'esprit de vérité a une fois trouvé bon et obligatoire, etc.

Dans la vieillesse, la maladie, etc., l'homme qui a exercé sa raison, pratiqué la vertu, connu et goûté le bon, le beau, le vrai, apprécie toujours de la même manière ce qu'il a goûté une fois avec son âme, ce sens supérieur qui est naturellement tourné vers un monde invisible, etc.

Les tendances de l'âme ne sont donc pas celles de l'instinct; et par delà les faits physiologiques, analysés et décrits avec une grande sagacité par des observateurs de l'homme physique, tels que Cabanis, il y a un autre ordre de faits que les psychologistes devraient s'attacher aussi à démêler avec la même exactitude, au lieu de nier les résultats vrais des observations de pure psychologie, et de confondre à leur tour les faits ou attributs du *moi* humain avec ce qui n'est pas eux.

La distinction des deux sortes d'éléments de la science de l'homme aurait, entre autres avantages, celui tout à fait nouveau de faire cesser enfin les disputes entre gens qui se croient opposés dans leur point de vue sur le même sujet, tandis qu'ils ne font que différer, quant à leur objet d'étude.

Les deux principes d'action dont nous parlons, divers dans la spéculation, s'opposent entre eux seulement dans la pratique de la vie de l'homme *double*. Ainsi, quoiqu'il soit physiologiquement vrai que le bien-être de l'individu tient au sentiment immédiat de l'énergie vitale, luttant avec suc-

cès contre toutes les résistances internes et externes, il n'est pas moins psychologiquement vrai qu'il y a un sentiment de bonheur, de paix, de calme intérieur qui, loin de se proportionner à l'énergie vitale et au bon état des fonctions, est au contraire opposé à cette plénitude de vie animale, et ne se lie qu'à un certain état de subordination ou de faiblesse relative de cette vie.

En parlant de l'homme physique il peut être vrai aussi que le jeune homme, ne sentant pas et ne pouvant pas supposer les limites ou l'insuffisance des moyens dont il dispose, marche directement et sans hésiter vers chaque but que le désir indique; mais l'homme moral est toujours, même dans sa jeunesse, en méfiance sur ses moyens, sur ses désirs téméraires, ses passions aveugles : il se sent entouré de limites, de devoirs; d'autant plus circonspect, réservé, timide par réflexion, qu'il se sent plus confiant, plus impétueux, plus entreprenant par instinct, etc.

Enfin, au point où la vie physique s'arrête et cesse d'être entière, où tous les organes cessent de sentir et d'agir fortement, commence une autre vie, un autre bien-être, un autre bonheur proprement moral, qui n'est nullement, comme dit Cabanis, un résultat particulier du bien-être physique, ce même bien-être considéré sous un autre point de vue, puisqu'il peut se trouver joint au mal-être

physique le plus prononcé, et exclu par le bien-être de l'organisme le plus sain et le mieux disposé, etc.

Cabanis ne peut être blâmé que sous le rapport de l'extension qu'il donne à ses observations ou explorations physiologiques, en voulant qu'elles embrassent aussi le moral.

NOTE

SUR CERTAINS PASSAGES

DE MALEBRANCHE ET DE BOSSUET.

« mination des esprits animaux dans les tuyaux des « nerfs qui servent aux mouvements que tu veux « produire? etc., etc. »

Malebranche confond ici les deux points de vue psychologique et ontologique, et ouvre carrière à tout le scepticisme de Hume et de ses pareils.

Je me sens cause, ou j'ai le sentiment intérieur de ma causalité dans le mouvement ou plutôt dans la sensation musculaire que je produis parce que je le veux, donc je suis réellement ou ma volonté est réellement cause de cette sensation ou de ce mouvement senti intérieurement.

Je pense, je veux, donc je suis. J'existe en tant que je pense ou veux. Voilà le principe psychologique de toute notre science.

Mais de ce que je me sens ou m'aperçois cause, s'ensuit-il que je sois réellement une cause absolue, indépendante? Mon sentiment intérieur ne peut plus ici me rien attester, puisqu'il s'agit précisément de savoir ce qui vit dans l'absolu, indépendamment de mon sentiment intérieur, indépendamment du moi existant et s'apercevant. Mais que m'importe de le savoir et pourquoi le demander, si, le moi ôté, il n'y a plus rien, plus de volonté, plus de cause, plus d'existence connue comme mienne, ni conçue comme étrangère? Je n'imagine point que cet effort dont j'ai le sentiment intérieur, soit la cause véritable du mouvement opéré et senti dans mon

corps, mais je le sens et l'aperçois intérieurement. C'est lorsque je me dépouille moi-même, ou que je veux savoir si ce qui est moi ou vrai en moi et pour moi, l'est encore sans moi et hors de moi, c'est alors seulement que j'imagine et que je puis aller même jusqu'à contredire les conditions premières de mon existence ou à renier ce qui la constitue. Je n'ai donc nul besoin de connaître les rapports de ma volonté avec des esprits animaux ou des tuyaux de nerfs, pour être intérieurement assuré que mon effort est efficace; dès qu'il l'est pour moi ou dans mon sens intime, il l'est absolument en soi-même et aux yeux de Dien, et c'est là ce qui fait la responsabilité de l'agent moral.

Bossuet, qui s'est montré cartésien mitigé dit, au traité *du libre arbitre* : (1)

« .... Nous sentons que nos corps se meuvent, et « il n'y a personne qui ne croie faire quelque action « en se remuant. Nous trompons-nous en cela? Nul- « lement; car il est vrai que nous voulons, et que « vouloir, c'est une action véritable. Mais nous « croyons que cette action a son effet sur nos corps. « Nous avons raison de le croire, puisqu'en effet nos « membres se meuvent ou se reposent au comman- « dement de la volonté. Mais que faut-il penser d'une « certaine faculté motrice qui a dans l'âme, selon

(1) Chapitre 9.

« quelques-uns, son action particulière distincte de « la volonté? Qu'on le croie si on peut l'entendre, « je n'ai pas besoin ici de m'y opposer; mais il faut « du moins qu'on m'avoue que, quand on pourrait « trouver par raisonnement une telle faculté mo- « trice, toujours est-il véritable que nous ne sentons « en nous-mêmes ni elle ni son action, et que dans « les mouvements de nos membres, nous n'avons « d'idée distincte d'aucune action, que de notre vo- « lonté et de notre choix. Mais si quelqu'un s'en « veut tenir là sans rien admettre de plus, pourra- « t-il dire que notre volonté meut nos membres, ou « qu'elle est la cause de leur mouvement? Il le « pourra dire sans difficulté; car tout langage hu- « main appelle cause ce qui, étant une fois posé, on « voit suivre aussitôt un certain effet : ainsi nous « connaissons distinctement qu'en mouvant nos « membres, nous faisons une certaine action qui « est de vouloir; et que de cette action suit le mou- « vement . . . . . .

. . . . . .

. . . « Mais si on compare à l'idée de la liberté, « celle que quelques-uns se veulent former d'une « certaine faculté motrice distincte de la volonté, « on comparera une chose claire et dont on ne peut « douter, avec une chose confuse, dont on n'a aucun « sentiment ni aucune idée. »

On voit, dans ce passage très-remarquable, que

Bossuet confond, avec tous les cartésiens, la volonté, la force qui veut et meut en nous, avec le désir qu'une chose se fasse, avec la préférence et le choix de l'être sensible et intelligent. En ce cas, le vouloir actuel est un fait, et le mouvement qui le suit est un autre fait en liaison constante avec le premier dans le temps; quant à la liaison des deux faits, ou à ce que Bossuet appelle aussi la causalité, ce qui fait que le mouvement suit toujours immédiatement la volonté, cette liaison est inintelligible, inexplicable autrement que par l'intervention de Dieu, seule cause efficace, seule puissance vraiment motrice.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'admettre un intermédiaire entre la volonté force motrice, ou l'âme ayant le sentiment et l'aperception d'elle-même à titre de force voulante et agissante, et le mouvement du corps, pas plus qu'il n'est besoin, au dire de Thomas Reid et de son école, d'admettre un intermédiaire entre la perception et son objet. Comme l'âme perçoit l'objet extérieur immédiatement par une loi de sa nature, sans l'intermédiaire de l'idée que les cartésiens supposent devoir être l'objet propre et immédiat de l'âme; de même, l'âme meut immédiatement, par un acte de sa volonté ou par l'effort qu'elle crée, et détermine librement les parties du corps sur lesquelles elle est destinée à agir par sa nature et par des lois de l'union qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître en elles-

mêmes, mais seulement en résultat, par le fait même de la conscience de l'existence personnelle qui n'est que l'application ou la manifestation de ces lois.

« Il ne faut s'attribuer, dit très-bien Malebranche, « que ce qu'on sent intérieurement ; autrement on de- « vine au hasard, on s'élève en idée (1), on se grossit « de vent, et l'orgueil et l'amour-propre fait de l'être « de l'homme un composé fantastique de grandeurs « et de puissances imaginaires. »

« Tu ne te modifies pas comme tu veux, et tu « penses à ce que tu veux..... d'où vient cela? C'est « que tu n'es pas fait pour te sentir ni te connaître, « mais pour connaître la vérité qui ne se trouve pas « en toi (2). »

On peut accorder à Malebranche que nous ne faisons rien en nous-mêmes, au sujet de nos modifications et de nos idées ; mais les mêmes arguments dont il se sert pour prouver cette impuissance peuvent prouver que nous sommes les auteurs libres des mouvements de notre corps, et par là, indirectement, des modifications ou idées qui sont des résultats ou des produits de ces mouvements.

Bossuet ne semble pas même soupçonner que la faculté motrice (supposée faussement par ceux dont

(1) Première Méditation chrétienne.
(2) Deuxième Méditation chrétienne.

il parle comme distincte de la volonté) n'est autre que cette volonté même qui ne consiste nullement dans le désir que le mouvement d'un membre s'opère, comme tout autre événement extérieur, mais qui le reproduit instantanément par un effort dont nous avons la conscience, le sentiment interne, identifié avec celui du moi. En consultant ce fait primitif de conscience que l'habitude rend obscur, mais que la réflexion concentrée dégage, on s'assure : 1° qu'il n'y a réellement aucune succession entre l'effort ou le vouloir et le mouvement opéré et senti comme effet de la cause ou force moi qui s'aperçoit elle-même dans son effet. — 2° Que c'est là, et non point dans une liaison de temps, que se trouve le type de la notion de cause efficiente, productive, telle qu'elle est dans tous les esprits, quoique le langage ait détourné cette signification en l'objectivant toute entière ou en confondant la succession passive des effets qui se représentent avec la productivité qui ne peut se voir ou s'imaginer en dehors. — 3° Qu'en disant non pas que nos volontés, nos désirs, nos choix successifs, sont causes, mais que notre volonté, notre force motrice, est la cause une, permanente, identique, des mouvements successifs et, par exemple, de diverses modifications de l'intelligence, on dit une chose très-véritable, très-distincte pour la réflexion, et aussi certaine que l'existence même de notre *moi*. — 4° Enfin,

qu'une force motrice distincte de nous, de la volonté, ne peut, il est vrai, se concevoir en elle-même, mais seulement sur le modèle de notre volonté active, et comme hypothèse explicative de tous les mouvements involontaires, comme opposée, par conséquent, à la liberté, loin qu'elle puisse lui être comparée ou assimilée. Car, comme le dit très bien Bossuet dans un autre sens, nous avons l'idée claire et le sentiment le plus distinct de notre liberté, tandis que la force motrice de l'âme qui serait autre que la volonté est inconnue à elle-même.

« Mais, dit encore Bossuet, si l'on rejette l'action « mutuelle des corps entre eux uniquement parce « qu'on soutient qu'elle n'est pas intelligible; devant « que de pousser leur conséquence jusqu'à l'action « de la volonté, on doit considérer s'il est bien cer- « tain qu'on n'entend pas cette action. » — (C'est aussi ce que je demande, mais à condition d'abord qu'on distinguera très-précisément la volonté du désir.) « ..... Ceux qui mettent dans le corps des « vertus actives ou des actions véritables n'en ont « aucune idée distincte; . . . . . « mais étant accoutumés à trouver en nous une vé- « ritable action, c'est-à-dire notre volonté jointe aux « mouvements que nous faisons, nous transportons « ce qui est en nous aux corps qui nous envi- « ronnent. »

Rien de mieux, et c'est ce que je dis; mais il faut

s'entendre d'abord sur l'action primitive de la volonté ou sur l'essence même du vouloir. Cette essence est-elle dans le choix des biens sensibles offerts, ou dans la préférence donnée à telle sensation adventice sur telle autre? Je crains qu'on ne trouve qu'il n'y a dans tout cela rien que de passif, d'éventuel, et notre vouloir est actif; notre énergie est permanente, productive, l'éventuel même en dépend, etc.

Les difficultés élevées par le scepticisme, sur l'origine et la réalité de notre idée de cause, portent sur deux points qui sont pourtant aussi évidents que le fait de conscience, et qu'on ne peut contester qu'en reniant ce fait.

Le premier consiste précisément à méconnaître la différence extrême qui existe entre le vouloir et le désir, et à attribuer à l'un l'inefficacité de l'autre; certes, nous éprouvons bien à chaque instant que nos désirs sont impuissants par eux-mêmes et que leur succès éventuel provient toujours d'une cause autre que nous; mais le vouloir renferme essentiellement le sentiment intime d'un effort énergique aperçu par lui-même et immédiatement, toutes les fois qu'il s'agit de mouvoir le corps propre convenablement disposé et d'exécuter au dedans ou au dehors de nous quelque acte qui dépend de notre effort ou s'y lie d'une manière quelconque.

Inversement, le sentiment immédiat d'un pou-

voir, d'une énergie efficace étant une fois reconnu, c'est le point important; on constate le fait même de conscience auquel il est identique. Douter si le moi est le véritable auteur des mouvements du corps ou des actes qu'il s'approprie, à son titre, par le vouloir constitutif, c'est douter si nous existons véritablement lorsque nous avons le sentiment intime de l'existence. Il n'y a donc pas lieu de demander si l'objet immédiat de notre sens intime existe et emporte avec lui sa réalité propre, ou s'il faut une autre preuve de cette réalité, car certainement on ne la trouvera pas.

« Il n'y a que Dieu qui remue les corps, dit Male-« branche, mais il ne les remue que lorsqu'ils se « choquent; et lorsqu'un corps est choqué, Dieu ne « manque jamais de le remuer (1). »

Faire dépendre l'efficace de la volonté de Dieu d'événements extérieurs, contingents, c'est bouleverser toutes les idées que nous avons d'après nous-mêmes d'un pouvoir et d'un vouloir efficace. Il s'agit de la force ou de la cause qui commence le mouvement sans être nécessitée par rien. Nous avons en nous une telle force limitée; le malebranchisme a pu favoriser les systèmes d'athées qui confondent les lois générales avec les causes efficientes.

Dire que l'action de Dieu est constante, uniforme,

(1) Septième Méditation chrétienne.

que Dieu suit toujours nécessairement les lois simples qu'il a établies, et que c'est cette uniformité d'action qui, dans certaines rencontres, a nécessairement des suites fâcheuses ou inutiles (1), c'est mettre en Dieu une force aveugle et comme automatique, assujettie à des lois nécessaires qu'elle a faites, il est vrai, mais qu'elle suit maintenant sans avoir besoin d'un acte exprès de pensée ou de vouloir.

Ceux qui pensent que Dieu a pu donner et a donné réellement aux créatures humaines certaines vertus ou facultés, afin qu'elles exécutent ensuite ses desseins sans qu'il s'en mêle, ne blessent point réellement sa souveraineté, comme dit Malebranche; car Dieu peut encore inspirer à ses créatures les sentiments qui servent de motifs ou même de principes de détermination à leurs actes libres, et comme il les a faites pour se conduire elles-mêmes, il les a faites aussi pour mouvoir et agir en elles et hors d'elles sans qu'il s'en mêle.

(1) Septième Méditation chrétienne.

DISTINCTION

DE L'AME SENSITIVE ET DE L'ESPRIT

SELON VAN HELMONT.

DISTINCTION

DE L'AME SENSITIVE ET DE L'ESPRIT

SELON VAN HELMONT

La philosophie de Van Helmont explique mieux que la philosophie cartésienne comment il nous est devenu si difficile d'épurer ou d'intellectualiser nos conceptions et de faire que la lumière luise dans nos ténèbres, ce que nous obtenons bien mieux par des actes méritoires et le secours de la grâce que par des spéculations stériles et nos efforts propres.

Le mélange continuel des actes propres de l'esprit avec les opérations ou modes de l'âme sensitive, nous fait comprendre comment l'amour qui devrait toujours suivre la connaissance ou l'appréciation de la beauté prévient cette connaissance ou empêche cette appréciation, en tant qu'il est l'effet d'un pur attrait sympathique ou une tendance organique ou animale, et plus cette tendance de l'âme sensitive domine dans nos affections, plus l'esprit s'enveloppe et s'éloigne de sa haute direction (1).

(1) *Quamdiu in carne degimus, vix substantiali ac purè intellectuali intellectu utimur : sed potius potestate phantastica, qualitate*

L'âme, plongée dans les ténèbres extérieures, s'est séparée de la lumière incréée et de la vertu de cette image divine égarée en elle. Ainsi elle a perdu sa lumière native en voulant se l'approprier, comme si cette lumière était en elle ou qu'elle en fût la vraie, la digne source. Voilà pourquoi elle n'entend, ne veut et n'aime plus rien qu'elle et pour elle seule. (V. Helmont, *ibid.*)

L'âme ne peut s'apercevoir elle-même ni par la raison, ni par l'imagination. L'esprit (*mens*) n'est pas senti; nous croyons pourtant à sa présence intérieure. La fatigue et les maladies ne peuvent rien sur lui : le sommeil, la fureur, l'ivresse, ne sont pas des symptômes de quelque lésion faite à cette âme immortelle; ce ne sont que les passions d'une vie inférieure ou de l'âme sensitive (V. Helmont, pag. 708, *édit. apud Elzevirium*).

Les opérations intérieures et constantes de l'esprit sont insensibles, et ce qui est sensible en soi ne peut être spirituel ni purement abstrait. Dans toutes les opérations de l'entendement et de la volonté, il y a toujours un esprit caché qui opère par son efficace insensible. Les mystiques pensent que cet esprit agit d'autant plus parfaitement qu'il ne se manifeste par aucun discours ni acte propre, et

scilicet ejus vicaria. In extasi enim sæpe obdormiunt intellectus, voluntas et memoria, solo superstite amoris actu. (Van Helmont, *Imago Dei*, *pag.* 714, *edit. apud Elzevirium.*)

que, absorbé dans sa foi, il laisse faire Dieu. *Solæ potestates intellectuales sopitæ in cerebro velut dormirent, si non a præcordiis illuminarentur.*

J'ai le sentiment continuel de ce *duumvirat*, où l'équilibre, le repos et la paix sont si rares. En avançant en âge surtout, il semble que l'âme intellectuelle (*mens*) tende plus que jamais à se reposer dans sa demeure propre, au sein de cette âme sensitive où elle cherche vainement, par la seule force de l'habitude, un calme, une assiette fixe, qu'elle n'y trouve en aucun temps, et moins que jamais, dans cette période de la vie.

Ainsi je me confie trop dans ces dispositions de l'âme sensitive, pour tout ce que j'ai à faire ou à entreprendre dans l'ordre intellectuel ou moral. J'attends de meilleures dispositions pour commencer ou continuer; je travaille comme je suis disposé, choisissant les sujets de travail les plus conformes à ces dispositions de l'âme sensitive, qui sommeille souvent, et s'excite ou s'engourdit par des causes internes, étrangères à la volonté (1).

Voilà bien ce qui explique la persistance et le retour opiniâtre des images relatives à l'objet d'une passion dominante (2).

(1) *Somni naturalis excentricitates, porrò vitia, defectus, aq expressæ dementiæ sunt sopores omnes. Impuritatum colluvies obsidens animam sensitivam, in suo viscere originali sopit actum intellectionis mentis, non potens in ità obsessam sensitivam liberè lucere.*

(2) *Fortis perturbatio nostræ imaginationis imaginem cudit,*

Dans toute passion commençante, qui ne va pas encore jusqu'à absorber le moi, l'individu sent intérieurement comme une force étrangère à lui, qui s'insinue peu à peu et qui tend à s'emparer de lui ou à se mettre en sa place. C'est ainsi que dans les attaques de folie ou de rage, le malheureux, encore dans son bon sens, prévoit l'accès, le sent venir, dicte même les précautions à prendre, non pas contre lui tel qu'il est présentement, mais contre un autre être qui va se substituer à son moi, dont sa prévoyance ne lui offre aucun moyen de se garantir, mais qu'il sent comme nécessaire.

Van Helmont s'est attaché à caractériser les effets de cette âme sensitive, qu'il établit comme intermédiaire entre l'esprit (*mens*) et le corps, mais il pense que cet esprit, quoique retiré en lui-même et ne se confondant jamais avec l'âme sensitive, ne peut jamais s'en séparer entièrement (à moins que ce ne soit par une grâce particulière ou peut-être dans l'extase); qu'il préside à tous les actes de cette âme, en tant qu'il y assiste ou s'y rend présent, est tout entier inhérent à elle tout entière, et opère ainsi toujours avec elle d'une manière sourde en quelque sorte. Il en est ainsi depuis la chute de l'homme.

Auparavant, l'esprit (*mens*) vivifiait le corps im-

eamque imprimit in sordes aliquas, ... in ipsum alimentum vel etiam in partem solidam et nostri constitutivam. » (*Id.*)

médiatement, et il n'y avait point d'âme sensitive, de vie moyenne ou intermédiaire entre les actes intellectuels purs et les mouvements matériels; par suite point de passions ou d'affections sensibles; l'amour ne tenait qu'à la connaissance du beau et du bon ou n'en différait pas. Ainsi l'on pourrait croire que, d'après cette hypothèse, il n'y avait point d'attrait sensible dans l'amour des sexes; Adam savait ce qu'il faisait en engendrant; et il n'avait en vue que d'accomplir les décrets de Dieu, qui l'avait chargé de multiplier les espèces de cette beauté empreinte en lui-même.

La philosophie cartésienne, en faisant abstraction de l'âme sensitive ou de la vie moyenne, et réduisant tout l'homme à l'esprit pur et à la matière sensible, nous rapproche du berceau du genre humain et méconnaît les premiers effets du péché originel.

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TROISIÈME.

De l'aperception immédiate. 3

Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques. 143

Prolégomènes psychologiques. 297

Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur. 317

Note sur certains passages de Malebranche et de Bossuet. 327

Distinction de l'âme sensitive et de l'esprit selon Van Helmont. 341

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.